



Geschichte der Philosophie

Geschichte der Philosophie

in gedrängter Uebersicht.

Lehrbuch

zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen und zum Selbstunterrichte.

Von

Ludwig Noack.

Weimar,

Druck und Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs.

1853.

Vorwort.

Der Zweck vorliegender Darstellung der Geschichte der Philosophie ist auf dem Titel bereits angedeutet. Das Bedürfniss des Verfassers, für die Vorlesungen, die er an hiesiger Universität über die Geschichte der Philosophie zu halten pflegt, ein Lehrbuch zu Grunde legen zu können, um des leidigen Dictirens überhoben zu sein und für umfassendere und tiefer eingehende Erörterungen der einzelnen Systeme Zeit zu gewinnen, war die nächste äussere Veranlassung zur Abfassung dieser Schrift. Jedoch würde diese Rücksicht allein ihn zur Herausgabe derselben nicht bestimmt haben, wenn er nicht zugleich die Hoffnung hegte, damit auch in weiteren Kreisen in willkommener Weise dem Selbstudium der Geschichte der Philosophie anregend zu Hülfe zu kommen.

Indem der Verfasser die umfassendern quellenmässigen Bearbeitungen der Philosophie im Ganzen und einzelner Abschnitte derselben für seinen Zweck dankbar benutzte, glaubte er mit Rücksicht auf letztern gelehrte Nachweise und Citate um so mehr weglassen zu dürfen, als für die nächsten Zwecke der Studirenden, sich eine Uebersicht über den geschichtlichen Entwickelungsgang der Philosophie zu erwerben und dadurch nach Umständen und Beruf zu späterem tieferem Eindringen in specielle Systeme

anzuregen, die Hinweisung auf die Quellen ganz überflüssig ist.

Treten die Männer des philosophischen Gedankens, wie natürlich, möglichst selbstredend vor das geistige Auge des Lesers, so war ein Hauptaugenmerk des Verfassers hauptsächlich darauf gerichtet, den innern Fortschritt in der geschichtlichen Entwickelung des philosophischen Denkens anschaulich hervortreten zu lassen, um sogleich bei den zum Studium der Geschichte der Philosophie Herantretenden das landläufige Vorurtheil zu beseitigen, als ob dieselbe nur ein Irrsal von blossen zufälligen Meinungen und müssigen Phantasien wäre, deren Bedeutung höchstens darin läge, als Uebungen des menschlichen Scharfsinns zu gelten, und dagegen die Ueberzeugung zu begründen, dass darin vielmehr der Fortschritt des denkenden Geistes der Menschheit in der Erforschung der Wahrheit zu erkennen ist.

Giessen, im December 1852.

Ludwig Noack.

Inhalt.

Seite

Dritte Epoche: Die nacharistotelische Philosophie.

Zweite Hauptperiode.

Die mittelalterliche Philosophie.

Erste Epoche: Die patristische Philosophie.

Zweite Epoche: Die scholastische Philosophie.

Dritte Epoche: Die mystische Philosophie.

Seite

Dritte Hauptperiode.

Die Philosophie der neuern Zeit.

Erste Epoche: Die philosophischen Bestrebungen des Reformationszeitalters.

Zweite Epoche: Die einseitig idealistischen und realistischen Systeme der Philosophie von Cartesius bis Kant.

Dritte Epoche: Die deutsche Philosophie seit Kant bis auf die Gegenwart.

Einleitung.

§. 1.

Begriff und Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

Es giebt eine Höhe und Tiefe des menschlichen Denkens, welche sich über den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins, des sogenannten gesunden Menschenverstandes wesentlich dadurch erhebt, dass der Geist, von der äussern Erscheinung und der Oberfläche der Dinge absehend, ihr innerstes Wesen zu erfassen, gleichsam in das Herz der Welt zu dringen strebt, um dadurch die Welt als den Inbegriff des Seienden wahrhaft zu verstehen.

Diese denkende Betrachtung der gegebenen Wirklichkeit in ihren letzten Gründen und höchsten Principien ist die Aufgabe der Philosophie, als derjenigen Thätigkeit der menschlichen Vernunft, welche nach dem nächsten Wortsinne als die Liebe zur Weisheit oder als das Streben nach der Weisheit zu bestimmen ist, derjenigen Weisheit nämlich, welche als eigentliche Weltweisheit die Welt oder das All in der Einheit des Begriffes zu erkennen strebt. Die philosophische oder speculative Vernunft ist aber im Wesentlichen dasjenige Denken des menschlichen Geistes, welches die Unklarheit des noch im sinnlichen Elemente befangenen Gefühls überwindet, die der gewöhnlichen Vorstellung noch anhaftenden Widersprüche beseitigt und sich im reinen, lichten Aether des Erkennens bewegt.

Mit den empirischen oder positiven Wissenschaften hat allerdings die Philosophie im Wesentlichen denselben realen Inhalt gemein, nämlich die ganze gegebene Wirklichkeit; was sie von jenen unterscheidet, ist nur die Form. Sie betrachtet die Welt nicht nach dieser oder jener

ihrer bestimmten Beziehungen und Verhältnisse für sich allein, sie hebt nicht eine besondere Seite des gegebenen Seins für sich hervor, sondern fasst die Wirklichkeit in ihrer Einheit und als Ganzes auf, betrachtet dieselbe unter dem Gesichtspunkt eines höchsten allgemeinen Princips.

Diese Einheit und Allgemeinheit des Wissens in der Philosophie wird bedingt und begründet durch das Princip, die Methode und das System der Philosophie.

Der Anfang der Philosophie für das philosophirende Subject ist der Entschluss desselben, rein denken zu wollen, d. h. nicht mehr in zufälligen Empfindungen, willkürlichen Einbildungen und sinnlichen Vorstellungen, sondern im Begriffe oder speculativ zu denken. Von diesem Anfange der Philosophie, welcher vom gewöhnlichen Bewusstsein aus das Problem der Philosophie erst setzt und das wahre und höchste Wissen der philosophischen Vernunft erst sucht, ist das Princip der Philosophie als solches wohl zu unterscheiden. Im Princip der Philosophie muss die ganze objective Wirklichkeit des realen Seins schon dem Keime nach enthalten sein, um aus demselben entwickelt zu werden. Dasselbe darf darum keine leere Abstraction, sondern kann nur ein bestimmter und inhaltsvoller, realer Begriff sein, und muss in der Einheit dieses organischen Lebenskeimes die ganze Weltanschauung noch ungeschieden enthalten.

Die wahrhaft philosophische Methode, als die dem höchsten Denken der Vernunft entsprechende Weise und Form der Speculation, ist aber keine andere, als die durch die innere Nothwendigkeit des Stoffes selbst bedingte und bestimmte Thätigkeit des Erkennens, oder die nach ihren eignen inwohnenden Gesetzen sich selbst bewegende Sache, die den gedankenmässigen Inhalt ihrer Bestimmungen nicht in der zufälligen Ordnung des Neben- und Nacheinander, sondern in der Form des innerlich gegliederten, in sich geschlossenen Gedankenorganismus, d. h. des Systems, auseinanderlegt, welches die reale Einheit der in sich unterschiedenen Wirklichkeit selbst im Begriffe abspiegelt.

Der menschliche Geist, als denkender, hat lange Zeit gebraucht, um die freie Höhe dieses wissenschaftlichen Standpunktes zu erreichen. Die philosophirende Vernunft der Menschheit hat, wie die geistige Entwickelung des Einzelnen, ihre Epochen und Entwickelungstufen zu durchlaufen gehabt, bis

sie auf diejenige Stufe des philosophischen Wissens gelangte, welche die Philosophie in der Gegenwart einnimmt. Dieser Entwickelungsgang der philosophischen Vernunft, von ihren ersten schüchternen und schwachen Versuchen bis zu ihrer gegenwärtigen Reife und vollendeten Ausbildung, ist der Inhalt und das Interesse der Geschichte der Philosophie.

In ihrem Wesen und in ihrer Wahrheit nur Eine, ist die Philosophie doch in ihrer geschichtlichen Erscheinung den Gesetzen der zeitlichen Entwickelung unterworfen und an einzelne philosophirende Individuen, als die geschichtlichen Repräsentanten einzelner Systeme der Philosophie, vertheilt, in deren fortlaufender Reihe sich die Entwickelung der philosophischen Vernunft vorwärts bewegt.

Ist es die wesentliche Eigenthümlichkeit der philosophischen Vernunft oder des speculativen Denkens, in das Wesen der Dinge und die letzten Gründe des Seins sich vertiefend, die Welt gleichsam im Spiegel *) des Ich zu betrachten: so kann der geschichtliche Anfang der Philosophie erst da zu suchen sein, wo solches Denken sich wirklich findet, d. h. wo der Standpunkt des gewöhnlichen, noch in den Widersprüchen der Vorstellung befangenen Bewusstseins verlassen wird und dem beschränkten Denken der Masse ein reines Denken gegenübertritt.

Diess ist aber zuerst in Griechenland der Fall; der Orient, dem jene Reinigung und Erhebung des Bewusstseins zum reinen Denken fremd ist, hat noch keine eigentliche Philosophie, sondern sein Denken und sogenanntes Philosophiren ist noch im Elemente der Phantasie befangen. Darum beginnt die Geschichte der Philosophie erst in Griechenland. Von hier aus lassen sich aber drei Hauptstufen in der Entwickelung der philosophischen Vernunft unterscheiden, welche den allgemeinen grossen Culturstufen des weltgeschichtlichen Geisteslebens der Menschheit überhaupt entsprechen, nämlich Alterthum, Mittelalter und neuere Zeit.

Hiernach haben wir für die Eintheilung der Geschichte der Philosophie folgende drei Hauptperioden festzuhalten, in denen die Entwickelung der philosophischen Vernunft verläuft, nämlich:

---

*) Speculation, speculari, von speculum, der Spiegel.

Erste Hauptperiode: Die antike Philosophie, als die Philosophie des griechisch-römischen Alterthums, deren geschlossene Entwickelung in die Zeit vom Jahre 600 vor Chr. Geb. bis um 550 nach Chr. Geb. fällt.

Zweite Hauptperiode: Die mittelalterliche Philosophie, die vorwaltend dem christlichen Mittelalter angehört und nur nebenher die jüdische und arabische Philosophie des Mittelalters zu berücksichtigen hat. Sie fällt in die Zeit vom zweiten bis zum sechszehnten christlichen Jahrhundert.

Dritte Hauptperiode: Die neuere Philosophie, welche mit den philosophischen Bestrebungen des Reformationszeitalters beginnt und bis auf die Gegenwart herabgeht.

Erste Hauptperiode.

Die antike Philosophie

oder

die Philosophie des griechisch-römischen Alterthums.

---

§. 2.

Grundcharakter und Eintheilung der antiken Philosophie.

Ihr weltgeschichtliches Dasein hat die antike Philosophie in der griechisch-römischen Welt, so zwar, dass dem griechischen Volksgeiste die eigentlich schöpferische Gestaltung zufiel, während der römische Geist nur die Resultate des griechischen Denkens aufnahm und ausbreitete, ohne einen selbständigen und originalen Fortschritt der philosophischen Entwickelung zu repräsentiren.

Ist nun die Philosophie eines Volkes überhaupt, wie Böckh richtig bemerkt*), nichts Anderes als das eigenthümliche Erkennen desselben, wie es in seinen tiefsten und ausgezeichnetsten Denkern sich selbst begriffen hat und sich selbst klar geworden ist, während es in den Uebrigen bewusstlos wirkt und schafft: so stellt sich die philosophische Errungenschaft eines Volkes als das reifste Erzeugniss seiner Bildung, als die vollendetste Form seines ganzen inhaltsvollen Selbstbewusstseins dar. Die charakteristische Bestimmtheit des griechischen Volksgeistes, in seinem Unterschiede vom Orient,

*) Böckh, Philolaos des Pythagoräers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes. (1819.) S. 39.

ist aber die durch freie That erworbene schöne Einheit von Natur und Geist. Dieser grundwesentliche Nationalcharakter ist auch in der griechischen Philosophie ausgeprägt, welcher die durch das Christenthum an's Licht getretene Entzweiung des Geistes mit sich selbst noch fremd ist. Der bewusste Gegensatz von Geist und Natur, Gott und Welt, kam erst in und mit der Auflösung der griechischen Philosophie, bei ihrem Uebergang in die christliche Philosophie, zum Vorschein. Die schöne Einheit von Natur und Geist, wie sie überhaupt nur eine vorübergehende und vergängliche Blüthe des weltgeschichtlichen Jugendlebens der Menschheit war, ging verloren, um aus dem härtesten Kampf und Gegensatz des Bewusstseins in höherer und freierer Gestalt wieder errungen zu werden in der Schule des Christenthums, durch die Zucht christlicher Bildung.

Nichtsdestoweniger haben die Griechen bereits die ganze Bedeutung und den Werth der Philosophie richtig erkannt. Der grösste Heros des griechischen Denkens, Aristoteles, spricht sich darüber in seiner Metaphysik also aus: „Die allein freie Wissenschaft ist die, welche nicht um eines Nutzens willen, sondern allein um ihrer selbst willen ist, die Philosophie, die eine göttliche und darum die ehrwürdigste Wissenschaft ist, sowohl weil sie dem Gotte, als dem Freiesten, am Meisten zukommt, als weil sie auch das Göttliche zum Inhalt hat. Nöthiger als sie sind alle Wissenschaften, vollkommener keine; diess bezeugt auch die Geschichte, denn nachdem schon fast alles Nöthige und was zur Erleichterung und Unterhaltung des Lebens gehört, vorhanden war, begann eine derartige Einsicht gesucht zu werden."

Auch über den Begriff der Philosophie spricht sich dieser vollendete griechische Denker in seiner Metaphysik bestimmt und klar aus: „Die Philosophie ist die Wissenschaft von den Principien und Ursachen; diese aber sind das Allgemeinste, weil sie überhaupt in Allem erscheinen. Wer aber das Allgemeinste weiss, der weiss Alles; daher ist die Weisheit die wissenreichste Wissenschaft. Da aber das Allgemeinste der sinnlichen Wahrnehmung am Fernsten liegt, indem nur das Einzelne durch die Sinne wahrgenommen wird, so ist die Wissenschaft vom Allgemeinen auch die schwierigste. Da die Weisheit die wissenreichste Wissenschaft ist, wird sie am Meisten von Dem gewählt werden, der das Wissen um seiner

selbst willen wählt, und so kommt ihr am Meisten Wissen um seiner selbst willen zu. Das am Meisten Wissliche sind aber die Principien und Ursachen, denn durch diese und aus diesen wird das Uebrige erkannt. Im Wissen liegt die Wahrheit, und so ist die Philosophie endlich die Wissenschaft der Wahrheit, wie denn die Principien das Wahrste sind, weil sie der Grund des Seins für alles Uebrige und nicht nur zuweilen, sondern immer wahr sind.“

Die Quellen, aus denen uns die griechische Philosophie zugänglich ist und ihr Entwickelungsgang anschaulich wird, sind theils die unmittelbaren Schriften griechischer Philosophen selbst, die freilich nur zum geringen Theil vollständig auf uns gekommen sind, wie diess namentlich bei Platon, Aristoteles, den Neuplatonikern, der Fall ist; theils sind es Bruchstücke von philosophischen Schriften und Nachrichten von Lehren philosophischer Männer, welche bei spätern Schriftstellern sich finden, insbesondere in den Schriften des Aristoteles, des Platon, des Cicero, Seneca, Plutarch, des Sextus Empiricus, des Simplicius, des Diogenes Laertius, des Galenus, des Stobäus, der Kirchenväter Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Lactanz, Augustin und Anderer.

Die philosophirende Vernunft bei den Griechen hat innerhalb der Grenzen ihrer Lebensdauer mehrere Entwickelungsstufen durchlaufen, welche einen innern Fortschritt des Gedankens darstellen.

Die erste Epoche der antiken Speculation, die gewissermassen dieselbe in ihrer Kindheit darstellt, ist die vorsokratische Philosophie. Aus der unmittelbaren Beobachtung der Naturerscheinungen hervorgehend und auf die Erklärung der Natursubstanz gerichtet, zeigt sich hier das philosophische Denken in seinen ersten Anfängen noch ganz hingegeben an das unmittelbare, sinnliche Dasein, die Natur, und forscht nach dem Ursprung und Stoff der Welt, nach dem Princip der Dinge.

Die zweite Epoche der antiken Speculation ist die Zeit der Blüthe und eigentlichen Reife der griechischen Philosophie in ihrer nationalen Selbständigkeit und knüpft sich an die Namen des Sokrates, Platon und Aristoteles, von denen Sokrates im Allgemeinen den Standpunkt signalisirte, den Platon und Aristoteles im Gebiete der Wirklichkeit durchzuführen suchten.

Die dritte Epoche der antiken Speculation, die nacharistotelische Philosophie, zeigt uns die griechische Philosophie in ihrem Auflösungsprocesse, worin sie die griechische Nationalität durchbricht und der Geist in der Entgegensetzung gegen die Natur über die Schranke der alten Welt hinauseilt. Aeusserlich verbreitet sich in dieser Zeit die Beschäftigung mit der Philosophie und ihren Resultaten in den Ländern des römischen Reiches, ist aber in sich selbst aller Selbständigkeit und Productivität baar; es wird nur das aus dem Alterthum Ueberlieferte vertheidigt, erläutert und verarbeitet. In dieser Gestalt erhielt sich die antike Philosophie im Abendlande, unter verschiedenen Modificationen, etwa bis zur Mitte des sechsten christlichen Jahrhunderts, seit welcher Zeit die alten Kaiserschulen vollständig untergingen und mit dem bald darauf folgenden Entstehen der christlichen Schulen der neue christlich-germanische Geist sich geltend machte.

Erste Epoche.

Die vorsokratische Philosophie.

§. 3.
Vorbemerkung und Uebersicht.

Die vorsokratische Philosophie, als erste Epoche der griechischen Philosophie, umfasst die Zeit vom Beginne des sechsten Jahrhunderts bis etwa zum letzten Viertel des fünften Jahrhunderts vor Chr. Geb. Der Boden, auf welchem sie sich vorzugsweise entwickelte, war zuerst Jonien, dann Unteritalien, wo sich früher, als im eigentlichen Griechenland, das hellenische Culturleben in frischer Lebendigkeit und Regsamkeit entfaltet hatte.

Schon vor dem eigentlichen Anfange der griechischen Philosophie waren zwar die sogenannten Orphiker, eine Anzahl priesterlicher Dichter, die sich an den Namen des alten thrakischen Sängers Orpheus anschlossen, mit religiös-philosophischen Gedichten über die Natur und den Ursprung der Welt hervorgetreten; allein diese religiös-philosophischen Naturgedichte der Orphiker waren nach Inhalt und Form mehr mystischer und theologischer Art, als von eigentlich philosophischer Bedeutung.

Ebensowenig können zur Philosophie die sogenannten sieben Weisen gerechnet werden, welche im sechsten Jahrhundert vor Chr. Geb. als praktische Weise, Staatsmänner, Gesetzgeber und Volksberather unter den Griechen auftraten und unter deren Namen Denk- und Sittensprüche, moralische Sentenzen und praktische Lebensregeln überliefert worden sind, wie solche mit den Namen ihrer Urheber in folgenden Versen enthalten sind:

Maass zu halten, ist gut: diess lehrt Kleobulos aus Lindos.
Jegliches vorbedacht! heisst Ephyras' Sohn, Periander.
Wohl erwäge die Zeit! sagt Pittakos aus Mitilene.
Mehrere machen es schlimm, wie Bias meint, der Priener.
Bürgschaft bringet dir Leid, so warnt der Milesier Thales.
Kenne dich selbst, so befiehlt der Lacedämonier Chilon.
Endlich: Nimmer zu sehr! gebeut der Kekropier Solon.

Das eigentlich philosophische Denken der Griechen ging wesentlich von der Naturbetrachtung aus und war auf die Erklärung des Ursprungs der Dinge gerichtet; die vorsokratische Philosophie war ihrem Grundcharakter nach Philosophie der unmittelbaren Naturanschauung, indem sie ein Princip suchte, woraus sich die Erscheinungswelt erklären lasse. Und zwar wurde dieses Princip der Dinge, das Grundelement des natürlichen Daseins, von den jonischen Naturphilosophen, den Pythagoräern und den Eleaten, noch in einem unmittelbaren ruhenden Sein gefunden und vorerst nur nach dem Wesen, aus welchem die Dinge bestehen, nicht aber zugleich nach der Ursache ihrer Entstehung und Veränderung gefragt. Nach dieser Ursache, also dem Principe des Werdens in der Natur, fragten erst Heraklit, Empedokles und Anaxagoras. Die Auflösung der vorsokratischen Philosophie und der Uebergang in einen höhern Standpunkt des Philosophirens geschieht durch die Sophisten, indem nunmehr das unmittelbare Sichversenken des denkenden Subjects in das Naturobject aufhört, der denkende Geist sich auf sich selbst zurückzieht und sich als das Höhere gegen das natürliche Dasein ausspricht.

§. 4.

Die jonische Philosophie.

Zwischen den Jahren 600 und 540 vor Chr. Geb., in der Zeit des Freiheitskampfes der jonischen Freistädte auf der Westküste von Kleinasien gegen die Perser, blühten unter

den Bewohnern der jonischen Kolonien eine Anzahl philosophischer Männer, welche in der Grundrichtung ihres Denkens darin übereinstimmten, dass sie das Wesen oder die Substanz der Dinge als etwas Materielles auffassten und zwischen Geist und Materie noch nicht mit Bewusstsein unterschieden.

Als der erste dieser sogenannten jonischen Naturphilosophen oder Physiker und überhaupt als der erste griechische Denker wird bereits von den Griechen selbst Thales aus Milet genannt, der um das Jahr 570 blühte und auch unter den sieben Weisen genannt wird. Er lebte theils bei Krösus, dem er als praktischer Staatsmann zur Seite stand, theils in der reichen und mächtigen Handelsstadt Milet, welche das Haupt der jonischen Pflanzstädte in Kleinasien war. Nachdem er sich aus Liebe zu den Naturwissenschaften, in denen seine Kenntnisse von seinen Zeitgenossen gerühmt wurden, aus dem Staatsleben zurückgezogen hatte, starb er in hohem Alter. Die Eigenthümlichkeit des philosophischen Standpunktes dieses Mannes besteht darin, dass er als das Wesen und Grundelement der Dinge, als den Ur- und Grundstoff der Welt das Wasser festhielt, indem er sagte, die Erde sei auf dem Wasser, aus welchem sie entstanden sei, so dass ihm alle Dinge nur als umgebildetes Wasser erscheinen. Die eigentliche Lebenskraft in diesem Grundstoffe der Welt ist das Göttliche und darum Alles der Götter voll. Da Thales keine Schriften hinterlassen hat, so ist uns diese seine Grundansicht, über welche keine nähern Bestimmungen überliefert sind, nur aus einzelnen, ihm von den Alten zugeschriebenen, abgerissenen Sätzen bekannt.

Ein Zeitgenosse und Schüler des Thales, Pherekydes aus Syros, einer der cykladischen Inseln im ägäischen Meere, hat in symbolisch-dichterischer Form, wenngleich in einem prosaischen Werke, seine Ansicht über göttliche Dinge ausgesprochen, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, dass er als das Grundprincip der Dinge den Zeus oder Aether bestimmte und demselben den Chronos, oder die Zeit, und die Erde gegenüberstellte. Ausserdem soll er die Ewigkeit der Seelen und die Seelenwanderung gelehrt und die Gottheit unter dem Bilde der Schlange vorgestellt haben.

Ein Schüler und Freund des Thales war Anaximander, welcher um das Jahr 546 vor Chr. Geb. blühte und eine Zeit lang bei dem Tyrannen Polykrates auf der Insel Samos lebte.

Er soll sich viel mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen beschäftigt und eine philosophische Schrift in Prosa geschrieben haben, von der jedoch Nichts auf uns gekommen. Ihm galt als Princip und Grundelement der Dinge das Unendliche, d. h. die Alles umfangende und regierende, räumlich unbegrenzte Materie, die er sich dünner als Wasser und dichter als Luft, zu jeder Umwandlung geschickt und reichlich zur Erzeugung dachte, indem sie als ursprüngliche Mischung der Elemente durch Scheidung der darin ungeschieden enthaltenen Gegensätze des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten die besonderen Existenzen aus sich hervorgehen lasse, um sie nach der Ordnung der Zeit wieder in sich zurückzunehmen.

Anaximenes aus Milet, ein Freund Anaximanders, blühte um das Jahr 550 vor Chr. Geb. und fasste als die bewegte und belebende Grundkraft der Natur und den Urstoff der Dinge die Luft, aus welcher durch Verdichtung und Verdünnung, Zusammenziehung und Nachlassung Alles hervorgehe, um am Ende in der Weltverbrennung wieder in dieses allumfassende Unendliche zurückzukehren.

Als jüngster Vertreter der jonischen Naturphilosophie wird der Schüler des Anaximenes genannt, Diogenes von Apollonia (auf der Insel Kreta), der noch ein Zeitgenosse des jüngern Anaxagoras war und auf seinen Reisen auch Athen besuchte, wo er jedoch Verfolgungen zu erdulden hatte. Nach den Bruchstücken, die wir aus seiner Schrift über die Natur übrig haben, bestand seine Grundansicht darin, dass er als das Eine, ewige, umfassende, in sich vielgestaltige Grundwesen alles Existirenden, woraus durch Veränderung, insbesondere Verdichtung und Verdünnung, die Dinge hervorgingen, die Luft bestimmte, die, als das Feinste, Alles durchdringe, die Seele von Allem sei, und die er sich zugleich als mit Verstand begabt, als Luftgeist, vorstellte, der Alles ordne und regiere.

§. 5.

Die pythagoräische Philosophie.

Das Gegenstück der jonischen Naturphilosophie war die in den dorischen Colonien Unteritaliens fast gleichzeitig hervorgetretene pythagoräische oder italische Philosophie, deren Urheber ein jüngerer Zeitgenosse und Schüler des Thales und

Anaximander, der Jonier **Pythagoras** war, dessen Blüthe in die Zeit von 540—530 vor Chr. Geb. fällt. Auf der reichen, mächtigen und gebildeten Insel Samos unter der Herrschaft des Polykrates als der Sohn eines Steinschneiders geboren, machte Pythagoras grosse Reisen nach Kleinasien, Phönicien und Aegypten, wo er sich mit der Priesterweisheit bekannt machte. Später begab er sich, um dem in seinem Vaterlande wüthenden Bürgerkrieg aus dem Wege zu gehen, nach Griechenland und von da nach Unteritalien. Hier trat er in der achäischen Pflanzstadt Kroton als öffentlicher Weisheitslehrer auf und sammelte nicht bloss im Interesse der Liebe zur Weisheit, wie er die Philosophie auffasste, einen Kreis von Schülern um sich, sondern brachte auch durch Lehre und Persönlichkeit unter den Krotoniaten eine Reform der Sitten und Verfassung zu Stande. Die imponirende Würde seiner Person und die sittliche Reinheit seines Lebens und Charakters brachten ihn in das Ansehen eines priesterlichen Weisen und Heiligen, um dessen Leben und Wirken die Anhänglichkeit seiner Verehrer und die bewundernde Nachwelt den Strahlenkranz eines verherrlichenden Sagenkreises von Wundern und Dichtungen flocht. Die im dritten christlichen Jahrhundert lebenden neuplatonischen Philosophen Porphyrios und Jamblichos haben den Pythagoras und sein Leben in diesem Lichte eines Göttersohnes, heiligen Sehers und Wunderthäters dargestellt. Der anfangs von den Krotoniaten hochverehrte Weise musste am Abend seines Lebens noch den Wankelmuth der Volksgunst erleben; ein Aufstand des Pöbels gegen die Pythagoräer nöthigte den Pythagoras zur Flucht nach der ebenfalls in Unteritalien gelegenen achäischen Pflanzstadt Metapontum, wo er im Jahre 504 vor Chr. Geb. gestorben sein soll.

Unter dem Einflusse der priesterlich-politischen Einrichtungen Aegyptens hatte sich Pythagoras das Ideal einer priesterlichen Aristokratie des Geistes gebildet, wornach er die religiös-sittliche Bildung der Bürger des Staates am Besten berathen glaubte, wenn die Weisesten und Besten herrschten. Das Ideal eines solchen Staates gedachte er in Kroton, dessen Bewohner sich unter den dorischen Pflanzstädten Unteritaliens am Meisten durch sittlich-strenge Lebensrichtung auszeichneten, am Leichtesten verwirklichen zu können. Der nach dem Muster des ägyptischen Priesterwesens organisirte Verein seiner ver-

trauten Schüler sollte eine Bildungsschule der Weisesten und Besten werden, aus deren Mitte die vollkommensten Regenten des Staates hervorgehen sollten. Dieser pythagoräische Bund, dessen Glieder — auch wenn es Frauen waren — sich einer langen und strengen Prüfung vor der Aufnahme unterziehen mussten, enthielt mehrere Grade und Stufen, forderte ein auf streng diätetisches und gewisse symbolische Ceremonien gegründetes Leben mit Gütergemeinschaft, gemeinsamen Mahlzeiten, regelmässiger Abwechslung von Gebet, Gymnastik und wissenschaftlicher Beschäftigung und legte den noch nicht eigentlich Eingeweihten ein mehrjähriges bescheidenes, nur lernend sich verhaltendes Stillschweigen auf.

Von Kroton, dem Hauptsitze des Bundes, verbreiteten sich die Grundsätze und Einrichtungen desselben auch in andere griechische Pflanzstädte Unteritaliens, und es war nahe daran, dass die in Kroton eingesetzte Herrschaft der Pythagoräer nach Beseitigung der Tyrannen auch in andern italischen Städten Eingang gefunden hätte, wäre nicht eine Reaction der Masse gegen die unbequeme neue Aristokratie der Bildung erfolgt. Politisch gesprengt und verfolgt, erhielt sich der pythagoräische Bund noch kurze Zeit als geheime Gesellschaft ohne politische Bedeutung, während seitdem nur zerstreute Anhänger des Pythagoras in Unteritalien und Griechenland des Meisters philosophische Grundlehren weiterbildeten und dieselben, da Pythagoras selbst keine Schriften hinterlassen hatte, in Schriften niederlegten, die später zum Theil unter dem Namen des Pythagoras selbst verbreitet wurden.

Der philosophische Grundgedanke des Pythagoras war der, dass er das Wesen und Grundelement der Dinge als ein Mittleres zwischen Materiellem und Ideellem, Sinnlichem und Geistigem, nämlich als mathematisches Verhältniss, als Zahl, auffasste. Alles ist Zahl; die Zahl ist das Wesen, die Substanz von Allem, was existirt; die Dinge sind die Abbilder oder Erscheinungsformen der Zahl und ihres Gegensatzes von Geradem und Ungeradem. Das Eins ist jedes Dinges Grundelement; indem sich das Eins selbst verdoppelt, entsteht die Zweiheit oder Dyas. Aus diesen beiden Principien werden dann die übrigen Zahlen abgeleitet, die sich zur Harmonie zusammenschliessen. Die eigentliche physikalisch-metaphysische Grundkraft der Zahl liegt in der Dekas, der Zehnzahl.

Unter den ältern Pythagoräern, welche Schriftliches in Bruchstücken hinterlassen haben, ist besonders ein Zeitgenosse des Demokrit, Philolaos, und ein Zeitgenosse des Platon, Archytas von Tarent, hervorzuheben. Der weiteren Fortbildung der Ideen des Pythagoras durch seine Schüler lag der Gedanke zum Grunde, dass die Zahlenbestimmungen, als die Principien alles Seienden, das stoffliche Wesen und die materielle Beschaffenheit der Dinge ausmachten. Alles, was erkannt wird, hat die Zahl in sich als das Urbild, durch dessen Nachahmung die Dinge das sind, was sie sind, und ohne die Zahl ist es nicht möglich, das Wesen der Dinge, ihre Verhältnisse und Affectionen zu erkennen. Der Begriff der Grenze oder der Bestimmung gründet sich auf den Unterschied des Geraden und Ungeraden oder des Begrenzten und Unbegrenzten. Aus der Verbindung Beider entsteht das Eins oder die Einheit, die dem Gegensatze schon zum Grunde liegt, so dass sich in dem Eins oder der Einheit alles Daseiende als in seinem Grundelemente bewegt, das Zwiespältige und Mannichfaltige aber zur Harmonie der vollkommenen Welt sich zusammenschliesst, die sich als harmonisch tönender Sphärenklang darstellt. Der in der Zahl enthaltene und durch Alles sich hindurchziehende Grundgegensatz des Geraden und Ungeraden oder Begrenzten und Unbegrenzten wird dann in einer Kategorientafel von zehn Gliedern auf alle Daseins- und Lebensgebiete erweitert, so dass auch Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Finsterniss, Gutes und Böses, Quadrat und ungleichseitiges Viereck als weitere Bestimmungen und Modificationen jenes Gegensatzes erscheinen. Auch die geometrische Grösse, unter deren Gesichtspunkt alles Körperliche betrachtet wird, leiteten die Pythagoräer aus den Zahlenprincipien ab, so dass der Punkt der Einheit, die Linie der Zweiheit, die Fläche der Dreiheit und der Körper der Vierheit entsprechend gedacht wird. Indem das Eins durch die Zweiheit immer fortschreitet, entstehen die übrigen Zahlen; die aus den vier ersten Zahlen entstehende Zehnzahl ist die vollendetste, mächtige Zahl, die gross und Alles wirkend, Anfang und Führer alles Lebens, Quelle der ewig fliessenden Natur ist. Als solche bezeichnet sie die Harmonie des Weltalls, das von Ewigkeit her und in Ewigkeit unverderblich und mühelos besteht, beherrscht vom mächtigen und erhabenen

Eins. Auch die Seele ist Zahl und ihre Thätigkeiten sind Harmonie; in der vollendeten Kenntniss der Zahl und ihrer Verhältnisse besteht die Tugend und das höchste Gut; die durch den Zusammenhalt und das Maass der Leidenschaften gewirkte Harmonie ist die Tugend.

§. 6.

Die eleatische Philosophie.

Von der am Tarentinischen Meerbusen in Unteritalien gelegenen lukanischen Stadt Elea (Velia, Hyelia) erhielt eine philosophische Schule des vorsokratischen Zeitalters ihren Namen, weil ein Theil ihrer Repräsentanten dort geboren waren. Die gemeinsame Grundansicht dieser eleatischen Philosophie, die durch Xenophanes ihre Begründung, durch Parmenides ihre genauere Bestimmung und durch Zenon ihre dialektisch-polemische Vertretung erhielt, besteht darin, dass das Princip und Grundwesen alles Seienden, das unbewegte Eine, die Gottheit oder das All sei.

Urheber dieser ältesten pantheistischen Philosophie war der Jonier Xenophanes aus Kolophon, der ein Zeitgenosse des Anaximander und Pythagoras war und um das Jahr 540 vor Chr. Geb. blühte. Aus seinem Vaterlande vertrieben, hielt er sich eine Zeit lang in Grossgriechenland auf; ob er auch in Elea weilte, ist ungewiss. Einige Bruchstücke seines Buches über die Natur, verbunden mit den Nachrichten des Aristoteles über seine Lehren, zeigen seinen philosophischen Grundgedanken noch in religiös-poetischer Form verhüllt, woraus derselbe erst durch die spätern Eleaten weiter entwickelt worden ist. Das Eine oder Gott ist ungetheilt und ganz, weder begrenzt, noch unbegrenzt, weder bewegt, noch unbewegt, mühelos und durch sein Denken Alles beherrschend. Sinnbildlich bezeichnete Xenophanes dieses Eine oder Göttliche als Sphäre oder Kugel.

Weiter entwickelt wurde die Philosophie des Einen durch Parmenides, der um das Jahr 518 vor Chr. Geb. in einem reichen und angesehenen Geschlechte der Stadt Elea geboren wurde, und um seines sprüchwörtlich gewordenen strengsittlichen Lebens willen bei seinen Mitbürgern hoch angesehen war. In hohem Alter kam er mit seinem Schüler Zenon nach Athen, wo er den Sokrates kennen lernte. Nach den aus

seinem Lehrgedichte über die Natur auf uns gekommenen Fragmenten lehrte er Folgendes: Bewegt sich die physikalische Betrachtungsweise der Welt, als eine Erkenntniss der Sinne, in der Vielheit der Dinge, so kann sie auch nur eine Scheinerkenntniss sein; die philosophische Betrachtungsweise der Welt, als ein Erkennen durch die Vernunft, bewegt sich in dem Gedanken des Einen, welches das All ist. Dieses Eine, als das wahrhafte Sein, ist unerzeugt und unvergänglich, ein unbewegtes, auf sich selbst ruhendes, sich selbst gleiches, völliges und nicht bedürftiges, einziges, unendliches Ganze, das durch die mächtige Nothwendigkeit in den Fesseln der Grenze gehalten und rings umfangen ist. Ausser diesem Einen, welches allein wahrhaft und wirklich ist, existirt Nichts; und die Vielheit der Dinge, als das Nichtseiende, ist weder zu erkennen, noch auszusprechen, und es ist auch nicht zu sagen, durch welche Nothwendigkeit es früher oder später aus dem Nichts getrieben worden ist und anfing zu sein, da es besser im Schoosse des Einen begraben geblieben wäre. Dieses Eine wahre Sein aber ist zugleich Denken und das, wovon es Gedanke ist, denn das Denken ist nicht möglich ohne das Seiende, in welchem es ausgesprochen ist.

Diesen Gegensatz des Seins und des Scheins hat Zenon aus Elea, ein Schüler und Adoptivsohn des Parmenides, der um das Jahr 460 vor Chr. Geb. blühte, und als Staatsmann und ausgezeichneter Patriot in Elea lebte, auf die Spitze getrieben, indem er die Welt der Vorstellung oder das Reich des Scheins für das Wesenlose, für eine leere Abstraction erklärte und die Existenz des Vielen, den Begriff des Werdens und den Begriff der Bewegung bestritt. Das Eine gleicht weder dem Nichtseienden, noch dem Vielen, es ist weder bewegt, noch unbewegt oder ruhend. Wenn das Seiende Vieles wäre, so müssten die Viele nothwendig so Viele und weder mehr noch weniger sein, als sie sind, und dann wären sie begrenzt und die Seienden wären unendlich gross und unendlich klein. Wenn der Raum ist, so ist er in Etwas; denn Alles, was ist, ist in Etwas; was aber in Etwas ist, ist im Raume, es wird also auch der Raum im Raume sein, und diess in's Unendliche, es giebt also keinen Raum. Auch die Bewegung hat wesentlich kein Sein, sondern hebt sich immer wieder in's Unendliche auf; im Jetzt bewegt sich Nichts, sondern die Bewegung ruht im Jetzt; die Zeit aber

ist Jetzt, weil Vergangenheit und Zukunft nicht sind; was aber nicht aus der Gegenwart heraustritt, bewegt sich nicht. Unmöglich ist, dass, wenn Etwas ist, es geworden sei; denn nothwendig muss das Gewordene aus Gleichartigem oder aus Ungleichartigem geworden sein; es ist aber keins von Beiden möglich. Denn weder kommt es dem Gleichartigen zu, vom Gleichartigen mehr erzeugt worden zu sein, als dasselbe erzeugt zu haben, noch ist aus dem Ungleichartigen das Ungleichartige geworden. Denn wenn aus dem Schwächeren das Stärkere, oder aus dem Kleineren das Grössere, oder aus dem Schlechteren das Bessere, oder auch im Gegentheile aus dem Besseren das Schlechtere würde, so würde das Nichtseiende aus dem Seienden geworden sein, was unmöglich ist. Wenn das Seiende Grösse hätte und theilbar wäre, so würde das Seiende Viele sein und nicht Eins; darum kann von dem Vielen Nichts das Eine sein.

Im Anschlusse an Parmenides und in mannichfacher Hinneigung an das Gebiet der Vorstellung oder der Scheinerkenntniss lehrte der Jonier Melissos aus Samos, der um das Jahr 444 vor Chr. Geb. blühte und als Staatsmann und Feldherr der Samier gegen die Athener berühmt war, die Unbegrenztheit oder Unendlichkeit des ungewordenen Einen Seins. Wenn Etwas ist, so ist es ewig, denn aus Nichts kann unmöglich Etwas werden. Weil das All aus Nichts geworden, muss es ewig sein, das Ewige aber oder das Eine ist unbegrenzt, denn es hat weder einen Anfang, wo es entsteht, noch ein Ende, wo es aufhört; das unendlich Seiende ist aber auch Alles; denn wenn Mehrere oder Zwei wären, so wären sie gegenseitig Grenzen für einander; das All muss Ein in sich Gleichartiges sein; denn wären mehrere Ungleichartige, so wäre es nicht mehr das Eine, sondern das Viele. Viele können nicht sein, sondern dass sie sind, ist nur ein unrichtiger Schein.

§. 7.

Die Philosophie Heraklits.

Soll ein Princip für die Erklärung der Erscheinungswelt gefunden werden, so muss auch das Werden erklärt werden. Das Sein in den ewigen Fluss des Werdens aufgehoben und das Werden als die Einheit des Seins und des Nichts gefasst

zu haben, ist der Fortschritt, den Herakleitos aus Ephesus, der Dunkle genannt, im vorsokratischen Denken gemacht hat. Dieser Mann, welcher um das Jahr 500 vor Chr. Geb. blühte, widmete sich anfangs dem Staate, später jedoch bloss der philosophischen Betrachtung. Weniger bei seinen Mitbürgern, die er durch sein hohes Selbstgefühl verletzte, als auswärts stand er als tiefer Denker in hohem Ansehen; seine tiefen Gedanken, in Verbindung mit dem schwerfälligen Ringen nach deren passendem Ausdrucke, haben ihm schon bei den Alten den Beinamen des Dunklen verschafft, so dass über das philosophische Werk Heraklits „über die Natur", wovon jedoch nur Bruchstücke auf uns gekommen sind, Sokrates urtheilen konnte, es erfordere das Verständniss desselben einen delischen (d. h. geübten) Schwimmer.

Der Mensch, so lehrte Heraklit, ist mit zwei Werkzeugen begabt zur Erkenntniss der Wahrheit, mit Sinneswahrnehmung und mit Vernunft. Schlechte Zeugen sind dem Menschen Augen und Ohren; die Vernunft allein ist Richter der Wahrheit, zwar nicht die erste beste, sondern die allgemeine und göttliche. Sie macht uns, da das uns Umgebende vernünftig und verständig ist, wenn wir sie beim Athmen in uns ziehen, einsichtsvoll und verständig, im Schlafe zwar vergessend, im Wachen aber wieder gedankenvoll. Glaubwürdig ist nur das, was Allen gemeinschaftlich scheint; denn durch die allgemeine und göttliche Vernunft wird es gefasst; das aber, was irgend Einem allein beifällt, ist nicht zu glauben; denn wir sollen dem Allgemeinen gehorchen, nicht aber, als wenn wir Jeder eine besondere Einsicht hätten. Die mit Vernunft Redenden müssen auf dem Allen Gemeinsamen beharren, wie eine Stadt auf dem Gesetze. Denn alle menschlichen Gesetze werden von einem göttlichen genährt, das für Alle hinreicht und obsiegt.

Alles fliesst und Nichts bleibt; man vermag nicht zweimal in denselben Fluss zu steigen; in denselben Fluss steigen wir hinein und auch nicht hinein, und wir sind und sind auch nicht. Alles ist und ist auch nicht; es ist zu verknüpfen Ganzes und Nichtganzes, Zusammengehendes und Auseinandergehendes, Zusammenstimmendes und Nichtzusammenstimmendes, und aus Allem Eines und aus Einem Alle. Alles Uebrige wird und fliesst, Nichts ist fest, aber Eins bleibt, aus welchem jenes Alles umgewandelt wird. Das Eins, mit sich

entzweit, einigt sich mit sich; der Streit ist der Vater von Allem, und aus dem Unterschiedenen wird die schönste Harmonie und Alles durch Streit. Das All war immer und wird immer sein ein ewig lebendiges Feuer, sich entzündend nach Maassen und erlöschend nach Maassen. Alles ist Umwandlung des Feuers oder der trockenen Ausdünstung; aber diese Umwandlung geschieht nach einer gewissen Ordnung und Zeitbestimmung, nach einem nothwendigen Verhängniss; aus Feuer entsteht die Welt und verbrennt wiederum nach gewissen Perioden; das zur Zeugung Wirkende wird Krieg und Streit, das zur Verbrennung Wirkende Einstimmung und Friede genannt. Und diess Alles ist ein Spiel, das Zeus mit sich selbst spielt.

§. 8.

Die Philosophie des Empedokles.

Eine Combination eleatischer und heraklitischer Ideen, ohne eigentlich selbständigen Fortschritt des philosophischen Princips, stellt die Philosophie des Empedokles dar, welcher aus einer angesehenen Familie der dorischen Kolonie Agrigent oder Akragas in Sicilien stammte und um das Jahr 440 vor Chr. Geb. blühte. Ein Schüler des Parmenides und des Pythagoras, welchem Letztern er sich in der äussern Lebensweise und in der Lehre von der Seelenwanderung anschloss, stand er bei seinen Landsleuten als priesterlicher Weiser, Prophet und Wunderthäter in besonderm Ansehen, schlug jedoch die ihm angetragene Herrschaft über Agrigent trotz des hohen Selbstgefühls, das er besass, aus. Um seiner physikalischen Kenntnisse willen galt er als Zauberkünstler, worauf er sich selbst etwas zu gut that. Seine Lehren sind in dem Gedichte „über die Natur“ niedergelegt, wovon wir noch Bruchstücke besitzen. Ein ihm beigelegtes Gedicht „Reinigungen“ war vermuthlich ein Theil jenes Lehrgedichts über die Natur.

Wie Heraklit, fasste auch Empedokles die Sinnenerkenntniss als niedere und unvollkommene Stufe des Wissens, dessen Reinigung und Vollendung die wahrhafte oder vernünftige Erkenntniss ist. Wir erkennen aber die Aussenwelt nur insofern, als ihre Elemente in uns enthalten sind, was durch den uns umgebenden Aether als vermittelndes Band geschieht.

Alle Erkenntniss ist nur Erkenntniss des Gleichen durch das Gleiche.

In der Einen und ewigen Welt sind vier Wurzeln oder stoffliche Grundelemente von Allem, nämlich Feuer, Luft, Erde und Wasser, und zwar ist Feuer der Anfang, aus welchem alles jetzt Sichtbare entstand, sowohl die Erde, als das wogende Meer und die feuchte Luft, sowie der Alles rings umschliessende Aether; in Feuer löst sich Alles wieder auf. Nur Mischung oder Zusammentreten und Entmischung oder Auseinandertreten der Elemente, aber keine Verwandlung und Veränderung findet Statt. Einigung der Elemente ist Entstehung, Trennung derselben ist Vergehen; die vereinigende Macht ist die Liebe oder Freundschaft, die scheidende Macht der Hass oder die Feindschaft. Diese beiden Grundkräfte, Liebe und Hass, Friede und Streit, Vereinigung und Trennung bedingen den Wechsel alles Entstehens und Vergehens; jene ist auch eins mit dem wahrhaft Guten, diese das Princip des Bösen. Ursprünglich beisammen, durch die Liebe vereinigt, sind die vier Grundelemente von Allem in der Ureinheit oder dem Sphairos (der Kugel), d. h. in Gott, von welcher Ureinheit noch das Princip der Trennung ausgeschlossen ist. Tritt aber der Hass oder Streit in sie ein, und löst sich das ungeschiedene Ineinandersein der Elemente auf, so entsteht die endliche Welt, die Erscheinungswelt, in welcher die Elemente durch den Streit getrennt sind und als Einzelwesen einander gegenüber stehen. Aber durch das Walten der Liebe strebt Alles dahin, den Streit und die Trennung zu überwinden; Alles wird gegenseitig angezogen und begehrt nach einander und sucht sich in Liebe zu mischen. Darum kehren am Ende der gegenwärtigen Weltzeit alle Dinge in die göttliche Ureinheit oder den Sphairos zurück, um dann daraus zu einer neuen Welt hervorzutreten.

§. 9.

Die atomistische Schule.

Zur Zeit der Perserkriege, in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor Chr. Geb., blühten zwei Denker, welche als die Urheber und Begründer der sogenannten Atomistik oder Atomenlehre angesehen und darum Atomisten oder Atomistiker genannt werden, nämlich Leukippos und Demo-

kritos. Der Erstere, als dessen Heimath bald Elea in Unteritalien, bald Abdera in Thracien, bald Milet in Jonien, bald die sporadische Insel Melos im ägäischen Meere angegeben wird, soll mit den Eleaten in Verbindung gestanden und eine philosophische Schrift verfasst haben, die aber ganz verloren ist. Der Andere, Demokrit, der von den Alten bald als blosser Meinungsgenosse, bald als Vertrauter, bald als Schüler Leukipp's genannt wird, war als der Sohn vermögender Eltern in der jonischen Pflanzstadt Abdera in Thracien geboren, um das Jahr 460 vor Chr. Geb. Den auf Reisen, unter Andern in Aegypten, gesammelten Schatz von Kenntnissen aus allen Wissensgebieten legte er in zahlreichen Schriften, von denen uns Manches erhalten ist, nieder, bis er, blind, in hohem Alter starb. Ein durchaus ernster, sittlicher Charakter, verdient Demokrit die Verunglimpfungen nicht, die man ihm häufig hat anhängen wollen. Nicht aus Furcht, verlangt er, soll sich der Mensch des Schlechten enthalten, sondern aus Scham vor sich selbst; der schönste Sieg ist die Selbstüberwindung und die Seelenruhe eine Folge guter Thaten; die schönsten Freuden entstehen aus dem Anschauen der schönsten Werke, der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, des Wohlwollens; Heiterkeit und Wohlbehagen gilt ihm als der Zweck des Lebens, nicht aber diejenige, welche der Lust gleich ist, sondern der gemäss die Seele still und ruhig hinlebt, nicht aufgeregt von Furcht, Aberglauben oder irgend einem andern Affect. Diese ethischen Maximen, die Resultate der praktischen Lebenserfahrung Heraklits, stehen mit seiner Philosophie in keinem wesentlichen Zusammenhange. Letzere ist aber im Wesentlichen nur eine Combination eleatischer und heraklitischer Elemente, nur in consequenterer Durchführung, wie bei Empedokles.

Zwei Weisen der Erkenntniss — so lehrte Demokrit — giebt es: der sinnlichen Wahrnehmung oder gewöhnlichen Vorstellung eignet die dunkle, nur an der Erscheinung der Dinge und dem zusammengesetzten Sein haftende Erkenntnissweise, während die feinere, die eigentlich denkende Erkenntniss, die über die sinnliche Erscheinung hinausgeht, das Wesen der Dinge, nämlich das reine, einfache Sein der Atome in's Auge fasst und die Sinnenwahrnehmung im Gedanken zu begreifen, die Erscheinungswelt aus dem ursprünglich Einen Sein abzuleiten strebt. Die Elemente oder Principien sind das Volle oder die Substanz, und das Leere ist das Nichtseiende; aber

das Seiende, als der Körper oder die Materie, ist um Nichts mehr als das Nichtseiende oder der leere Raum. Das Seiende oder Volle ist ursprünglich und wesentlich schon in sich unterschiedene Ursache, in sich unendlich getheilt; die Substanz der Dinge besteht aus unendlich kleinsten ersten Körpern, den Atomen oder feinsten ursprünglichen Substanzen, die an Menge unendlich, an Grösse untheilbar, immer bewegt sind, ohne afficirt und verändert zu werden, da vielmehr das Afficirende und das Afficirte dasselbe und gleichartig ist. Wesentlich Eins und nicht unterschieden, unterscheiden sie sich nur mathematisch nach der Form oder Gestalt, nach der Berührung oder Ordnung und nach der Wendung oder Stellung; und jedes der Untheilbaren ist schwerer nach seinem Grössenverhältnisse. Weder werden aus Einem Viele, noch wird aus Vielen Eines, sondern durch Vermengung und Verflechtung der untheilbaren ersten Grössen wird Alles erzeugt; denn Verschiedene weichen einander nicht, noch werden sie von einander afficirt, sondern Gleichartiges wird von Gleichartigem bewegt und das Verwandte zu einander gebracht, so dass von den Gestalten jegliche eine andere Verbindung und Anordnung bildet. Auch so aber bleiben die Atome durch das Leere getrennt, wie sie durch dasselbe zugleich zum Vollen verbunden sind; die Atome werden nie wirklich Eins, da in jedem Theile das Leere und das Volle auf gleiche Weise vorhanden ist, und das All ist nicht zusammenhängend, sondern wird durch das Leere getrennt, gleichwohl aber ist Alles Eine Natur, und Nichts entsteht durch Zufall, sondern wird nach der Vernunft durch Nothwendigkeit; das Bild des Zufalls haben die Menschen als Beschönigung der eignen Unwissenheit erfunden; denn von Natur streitet die Erkenntniss gegen den Zufall.

§. 10.

Anaxagoras.

Durch Vereinigung der philosophischen Principien seiner Vorgänger zu einem neuen Princip, das er freilich nicht systematisch durchführte, bildet Anaxagoras den Schlusspunkt der ganzen bisherigen Entwickelung der Philosophie.

Anaxagoras war aus einer reichen und angesehenen Familie in der jonischen Stadt Klazomenä in Lydien geboren,

um das Jahr 500 vor Chr. Geb., und widmete sich, nachdem er viel gereist war, fern von Staatsgeschäften, ganz der philosophischen Naturbetrachtung, so dass ihn seine Zeitgenossen den Naturkundigen nannten. Gleichzeitig mit den Eleaten siedelte sich der fünfundvierzigjährige Anaxagoras nach Athen über, wo sich Perikles, Euripides, Thukydides, Sokrates u. A. als Schüler an ihn anschlossen. Im Interesse der Erhaltung des bisherigen religiösen Volksglaubens von der politischen Macht als Gottesläugner verfolgt und in's Gefängniss gesetzt, konnte Anaxagoras nur durch Vermittelung seines Freundes Perikles entrinnen und starb im Jahre 425 vor Chr. Geb. zu Lampsakos in Kleinasien, wo er hohes Ansehen genossen hatte. Aus seiner Schrift über die Natur sind noch Bruchstücke vorhanden.

Der Materie oder dem Stoffe setzte Anaxagoras als bewegende und zwar zweckthätig wirkende Kraft den weltbildenden und weltordnenden Verstand gegenüber, dessen er sich freilich, wie ihm schon Aristoteles vorwirft, nur wie einer Maschine zur Weltschöpfung bedient, indem er sie heranzieht, wenn er in Verlegenheit ist, nach welcher Ursache aus Nothwendigkeit Etwas ist; er spricht vom Verstande, wie wenn er nicht wüsste, was er spricht, denn er bedient sich dieses Princips gar nicht oder wenig. Ausser diesem Verstande und ohne denselben betrachtet, ist das ewige und unveränderliche Sein der Urstoffe der Samen aller Dinge. Die bereits organisch bestimmten Stoffe sind in ihrer ungeordneten Mischung das Ursprüngliche, das Alles zumal, die chaotische Ureinheit aller Dinge. Die aus lauter gleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzten Urtheilchen oder Homoiomeren bilden in ihrer ursprünglichen Mischung das Urdasein der Materie, die Urtheiligkeit oder Homoiomerie. Als solche Urtheilchen waren alle Dinge von Anfang an zugleich, unendlich an Menge und Kleinheit; denn Alles umfing Luft und Aether, die beide unendlich sind. Luft und Aether werden abgeschieden von dem das Viele Umfassenden, und dieses Umfassende ist unendlich an Menge. Diese Samen oder Keime aller Dinge haben allerlei Formen, Farben und Zustände. Kein Ding entsteht weder, noch vergeht es, sondern von den seienden Dingen wird es gemischt und abgeschieden, das Werden ist Gemischtwerden, das Vergehen Abgeschiedenwerden.

Diesem ursprünglichen Sein der Urtheilchen tritt nun der Verstand gegenüber, der durch Scheidung derselben die unterschiedenen Existenzen der Welt bildet. Er ist unendlich und seiner selbst mächtig; allein für sich selbst seiend und völlig gleichartig, mischt er sich mit keinem Dinge; denn wäre er nicht für sich selbst, sondern mischte sich mit irgend einem andern, so würde er an allen Dingen Theil haben, weil in Jeglichem ein Theil von Jeglichem ist, und die Gemischten hinderten ihn, dass er keines Dinges mächtig wäre. Er ist das Feinste und Reinste aller Dinge und hat Kenntniss über Alles und vermag Alles; er beherrscht Alles, was mehr und weniger Seele hat; auch jeglichen Umschwung bewirkt er; was gemischt und ausgeschieden wird, Alles erkennt er; was war und ist und sein wird, Alles ordnete er. Der Umschwung selbst aber bewirkte das Abscheiden, und es ward abgeschieden von dem Dünnen das Dichte, und von dem Kalten das Warme, und vom Dunkeln das Helle und von dem Flüssigen das Trockene. So ist es der Verstand, der das All bewegt.

Dieselbe Lehre, wie Anaxagoras, trug auch dessen Schüler Archelaos aus Milet oder Athen vor, der in Athen der Lehrer des Sokrates gewesen sein soll. Er suchte aber, wird von Simplicios berichtet, etwas Eigenes in das Werden der Welt und das Uebrige zu bringen, indem er lehrte, es sei in dem Verstande sogleich eine gewisse Mischung vorhanden, so dass er ihn als Luftgeist fasste und darum auch Physiker oder Naturphilosoph genannt wurde.

§. 11.

Die Sophisten.

War durch Anaxagoras der materiellen Welt im ordnenden Verstande ein geistiges, gedankenmässiges Princip gegenübergestellt worden, so lag der nächste Fortschritt in der philosophischen Entwickelung darin, dass dieser von der Natur unterschiedene und ihr gegenübergestellte Geist zunächst als subjectiver Geist festgehalten und zu seinem Rechte gebracht wurde, indem die Naturbetrachtung, um die sich bis dahin bei den griechischen Philosophen die denkende Erkenntniss drehte, zurücktrat und das Denken und Wissen des unmittelbaren empirischen Subjects, des einzelnen denkenden Individuums, zur Hauptsache

wurde. Diess ist der Boden, auf welchem sich die griechischen Sophisten bewegen.

Das epochemachende Auftreten dieser Männer fällt in das Zeitalter des Sokrates. In der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Sophist lag keineswegs der verdächtige Nebenbegriff, den man später damit zu verbinden sich gewöhnte. Ursprünglich waren die Sophisten vereinzelt auftretende, durch keine Schule oder sonstige Bande vereinigte Männer von wissenschaftlicher Bildung und praktischer Lebenserfahrung, welche sich nicht mehr, wie ihre Vorgänger, an theoretischem Wissen und philosophischer Forschung befriedigten, sondern das Wissen auf die Praxis des Lebens und die Interessen der Gegenwart anwandten und die dialektisch-rhetorische Kunst des öffentlichen Vortrags als förmliche Profession und gewerbsmässigen Beruf für den Gewinn betrieben, indem sie von Stadt zu Stadt wandernd hier und dort bald als Lehrer der Weisheit und Tugend, bald als Lehrer der Beredsamkeit und Grammatik, bald als sprach- und formgewandte philosophische Dilettanten auftraten und als stets gerüstete Sprecher über Politik und Tugend, Religion und Haushalt, Poesie und Tugend alle Gegenstände des damaligen Wissens, alle Fragen des Tages vor einem erlesenen Publicum verhandelten. Mit gewandter Dialektik verwirrend, durch rhetorischen Prunk bestechend, durch witzige Contraste und Paradoxien überraschend, gewannen sie in freier Verbindung philosophischer Bildung und Wissenschaft mit der Praxis ein immer mehr steigendes Ansehen, welches sich namentlich in höheren Kreisen der Gesellschaft auf den Eindruck gründete, dass sie die wahren Principien und Lebensweisheit besässen.

So haben die Sophisten mit vollem Bewusstsein ihrer Mittel und ihres Zeitalters eine auflösende, zersetzende Philosophie gegen die überlieferten Grundlagen des Glaubens und der staatlichen Ordnung gekehrt und eine Form der Aufklärung unter den Griechen verbreitet, die zwar für die lebendige Beweglichkeit des Geisteslebens förderlich war, zugleich aber in einseitiger Bildung des subjectiven Verstandes die objectiven Gründe der Wahrheit unterwühlte. Der Mensch, und zwar als jeder Einzelne, wie er geht und steht, galt ihnen theoretisch und praktisch als das Maass aller Dinge. Als wahr galt nur, was unter gegebenen Umständen dem einzelnen Subject nach seinen zufälligen Stimmungen und Wünschen als

wahr erschien; als gut und recht nur, was das Subject nach seinen jedesmaligen Bedürfnissen und praktischen Interessen für angemessen und zweckmässig hielt. So ist das empirische Individuum alleiniger Zweck; es macht sich zum Mittelpunkt des Ganzen, stellt sich über das Ganze. Haben sich indessen unleugbar die Sophisten durch ihre Thätigkeit um die Ausbildung der Grammatik und die Begründung einer mit den Waffen der Ueberredung und Disputirkunst ausgebauten rhetorischen Technik, sowie überhaupt um die Bildung der attischen Prosa ein erhebliches und bleibendes Verdienst erworben; so liegt das Eigenthümliche und Bedeutsame in der Stellung der Sophistik zum philosophischen Gedanken formell in der Ausbildung der dialektischen Methode, materiell in dem Zweifel an der Möglichkeit eines objectiven Wissens, einer allgemeingültigen Erkenntniss der Wahrheit.

Das eigentliche Wesen der Sophistik in ihrer frühern Gestalt spricht sich besonders in der Lehre und Wirksamkeit der Sophisten Protagoras und Gorgias aus, von welchen der Erstere gewissermassen die Grundlegung des sophistischen Princips, der Andere die weitere dialektische Ausbildung desselben repräsentirt.

Protagoras aus Abdera in Thracien, der ursprünglich Last- und Holzträger, dann Schreiber des Demokrit, als dessen Schüler er genannt wird, nachher Dorfschullehrer und endlich Sophist gewesen, als welcher er in Sicilien, Athen und anderwärts grosse Reichthümer erworben haben soll, blühte um das Jahr 440 vor Chr. Geb. Wegen seiner freien skeptischen Aeusserungen über die Götter aus Athen verbannt, starb er auf der Flucht. Von seinen zahlreichen Schriften ist Nichts mehr übrig; sie sollen in Athen öffentlich verbrannt worden sein. Der Grundgedanke seiner Lehre war in dem Satze ausgesprochen: Der Mensch ist das Maass aller Dinge, der seienden nämlich, wie sie sind, und der nichtseienden, wie sie nicht sind; das einem Jeden Scheinende ist es auch mit Gewissheit, und so ist Maass einem Jeglichen das Scheinende. Man kann über jede Sache Entgegengesetztes aussagen und den schwächeren Grund zum stärkeren machen. Das Seiende ist nur das sinnlich Wahrnehmbare, und die Gründe von allem Scheinenden liegen in der Materie, die an ihrem Theile Alles sein kann, als was sie Jeglichem erscheint, indem die Menschen nach ihren verschiedenen Zuständen andremal Anderes auf-

fassen. Indem die Materie beständig fliesst, werden Zusätze statt der Abgänge, und die Sinne werden umgeschaffen und verändert nach dem Alter und nach den übrigen Organen der Körper.

Gorgias, aus der jonischen Pflanzstadt Leontion in Sicilien, blühte um das Jahr 440 vor Chr. Geb., um welche Zeit er seine Schrift über das Nichtseiende oder über die Natur verfasste. Zu Anfang des peloponnesischen Kriegs als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kommend, machte er durch seine rednerische Kunstfertigkeit und dialektische Gewandtheit Aufsehen. Zu Larissa in Thessalien und in andern griechischen Städten, die er besuchte, erwarb er sich durch seine Prunkreden, von denen noch zwei auf uns gekommen sind, grosse Reichthümer. Er soll den Sokrates überlebt und erst in hohem Alter gestorben sein. Nach den Bruchstücken, die uns Aristoteles und Sextus Empiricus aus seinem scharfsinnigen Werke über das Nichtseiende aufbewahrt haben, lehrte Gorgias, dass überhaupt Nichts sei und, wenn auch Etwas ist, es doch unbegreiflich, wenn aber auch erkennbar, doch unaussprechlich sei. Wenn Etwas ist, so ist entweder das Seiende oder das Nichtseiende oder Beides zugleich, welche Fälle alle drei unmöglich sind. Denn wäre zunächst das Nichtseiende, so würde es zugleich sein und nicht sein; denn sofern nicht Seiendes erkannt wird, wird es nicht sein; sofern aber Nichtseiendes ist, wird es wiederum sein; es ist aber widersinnig, dass Etwas zugleich sei und nicht sei, also ist das Nichtseiende nicht. Ueberdiess wenn das Nichtseiende ist, so könnte das Seiende nicht sein, denn beide sind einander entgegengesetzt, und käme dem Nichtseienden das Sein zu, so würde dem Seienden das Nichtsein zukommen, was ebenfalls widersinnig ist.

Aber auch das Seiende ist nicht; denn wenn das Seiende ist, so ist es entweder ewig oder geworden oder zugleich ewig und geworden, welche Fälle alle drei nicht möglich sind. Denn ist das Seiende ewig, so hat es keinen Anfang, ist also unendlich; was aber unendlich ist, ist nirgends; denn wäre es irgendwo, so müsste ein Anderes das Seiende sein, worin es ist, und so würde das Seiende, das von einem Andern umfasst wird, nicht unendlich sein, da das Umfassende grösser als das Umfasste ist; wenn also das Seiende ewig ist, so ist es nirgends und ist überhaupt nicht. Aber das Seiende kann auch nicht geworden sein, denn dann müsste es ent-

weder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem geworden sein. Ersteres ist unmöglich, denn wenn Seiendes ist, ist es nicht geworden, sondern ist schon; Letzteres ist unmöglich, denn das Nichtseiende kann nicht Etwas gezeugt haben, da das Zeugungsfähige nothwendig am Dasein Theil haben muss. Endlich aber kann das Seiende ebensowenig Beides zugleich sein, ewig und geworden zugleich, da Beides sich gegenseitig aufhebt. Ueberdiess wenn Seiendes ist, so ist es entweder Eins oder Vieles. Wenn Eins, ist es entweder ein Quantum, oder ein Continuum, oder eine Grösse, oder ein Körper, in allen diesen Fällen wäre es aber nicht Eines und Untheilbares, sondern getheilt, gespalten. Wenn aber nicht Eins ist, so ist auch nicht Vieles, welches ja nur Zusammensetzung derer ist, die als Eins sind. Mit dem Eins wird daher auch das Viele aufgehoben.

Endlich ist auch nicht das Seiende und das Nichtseiende zugleich; denn dann wären in Bezug auf das Sein das Seiende und das Nichtseiende dasselbe und es wäre keins von Beiden. Daraus folgt, dass Nichts ist, da weder das Seiende ist, noch das Nichtseiende, noch Beides zugleich, ausser diesen aber Nichts erkannt wird, kein Anderes denkbar ist.

Wäre indessen auch Etwas, so würde diess für den Menschen unerkennbar und unbegreiflich sein. Ist nämlich das Gedachte nicht Seiendes, so wird das Seiende nicht gedacht. Offenbar ist aber das Gedachte nicht Seiendes; denn wäre diess, so müsste Alles Gedachte, wie es sich auch irgend wer denken mag, ohne Weiteres auch sein, was widersinnig ist. Ueberdiess könnte, wenn das Gedachte Seiendes wäre, das Nichtseiende nicht gedacht werden, da doch dem Entgegengesetzten Entgegengesetztes zukommt und dem Seienden das Nichtseiende entgegengesetzt ist; also wird das Seiende nicht gedacht und begriffen. Würde es diess aber auch, so wäre es Andern nicht mittheilbar, wäre nicht auszusprechen. Es könnte diess nämlich offenbar nur durch die Rede geschehen; in ihr machen wir aber nicht das Seiende, sondern eben die Rede Andern kund, die ein Anderes ist, als das zu Grunde liegende Seiende, sofern das ausserhalb zu Grunde liegende Seiende nicht unsere Rede ist; wenn aber die Rede nicht ist, so mag sie auch einem Andern nicht offenbart werden; denn durch ein anderes Organ ist das Sehbare fassbar, durch ein anderes die Rede. —

Dieses ganze, dem Gorgias eigenthümliche Raisonnement, worin wir die Dialektik des Eleaten Zenon fortgesetzt sehen, charakterisirt den sophistischen Standpunkt des bloss subjectiven Denkens hinlänglich. Die späteren Sophisten sind für die Philosophie von gar keiner Bedeutung; sie stellten nur die Schattenseite dieser ganzen Geistesrichtung dar, sofern sie lediglich an der Unterhöhlung der bestehenden Grundlagen des religiösen, politischen und sittlichen Lebens arbeiteten und sich Etwas auf die zweideutige Kunst zu gut thaten, Alles beweisen zu können. Die Sophisten Kallikles und Thrasymachos erklärten die Gesetze für Erfindungen der Politik zum Schutze der Schwachen gegen die Stärkeren. Kritias, einer der dreissig Tyrannen in Athen, leitete auch den Ursprung der Religion aus der Politik ab, indem er den Glauben an die Götter und die Furcht vor denselben als Erfindung staatskluger Köpfe darstellte. Diagoras von Melos leugnete in seiner Schrift *οἱ φρύγιοι λόγοι* nicht bloss die Götter der Volksreligion, sondern lehrte, es sei überhaupt kein Gott. Als er, vor Gericht gefordert, nicht erschien, wurde ein Preis auf seinen Kopf gesetzt. Prodikos aus Keos wurde, da er den Glauben an Gott aus dem praktischen Nützlichkeitsinteresse ableitete, zum Schierlingsbecher verurtheilt, wie später sein Schüler Sokrates. Hippias aus Elis war sowohl um seiner sittlichen Haltung, als um seines reichen Wissens willen hoch angesehen.

Zweite Epoche.

Die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie.

§. 12.

Uebersicht.

Hatte sich in der vorsokratischen Philosophie bis zum Auftreten der Sophisten in Griechenland die Speculation vorwaltend auf die Natur gewandt, das Ethische dagegen nur nebenher berücksichtigt: so war durch die Sophistik das Subject, wenn auch noch in seiner empirischen Unmittelbarkeit und Einzelnheit, zum Mittelpunkt des philosophisch-dialekti-

schen Denkens erhoben worden. Der weitere Fortschritt geschah durch **Sokrates**, durch welchen das von seiner partikulären Willkür und Einseitigkeit befreite, mit vernünftigem und sittlichem Gehalt erfüllte, also nicht mehr das empirisch-einzelne, sondern das wahre, allgemeine Subject zum Grund und Gegenstand des Wissens, zum Princip des Philosophirens gemacht wurde. Sokrates vertrat jedoch diesen neuen Standpunkt des philosophischen Bewusstseins mehr nur als allgemeinen philosophischen Trieb und als unmittelbares Leben, ohne ihn systematisch zu entwickeln und zu begründen. Erst **Platon** und **Aristoteles** haben den von Sokrates gelegten Grund systematisch weiterentwickelt und über die ganze daseiende Wirklichkeit ausgebreitet. Ersterer vereinigte zuerst die bisher zerstreuten Aufgaben des Denkens zu Einem Ganzen und machte die Philosophie zum Gegenstande der allgemeinen Bildung; Letzterer suchte die Idee oder den vernünftigen Gedanken als das allein wahrhaft Wirkliche in der Erscheinungswelt mit der Strenge des logischen Begriffs nachzuweisen.

§. 13.

Die Bedeutung und der philosophische Standpunkt des Sokrates.

War durch das Treiben der Sophisten ihr Zeitalter zum Nachdenken über die praktischen Interessen der Gegenwart angeregt worden und das Bedürfniss eines Neubaues allen männlichen Geistern zum Bewusstsein gekommen, so „übernahm **Sokrates** allein unter den Augen seiner Mitbürger das volle Gewicht dieser Aufgabe, aus der Verwesung des Bestehenden einen Kern für die Zukunft zu retten“.

Dieser merkwürdige Mann war im Jahre 469 vor Chr. Geb. als Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete in Athen geboren und ursprünglich selbst ein Bildhauer geworden, welches Gewerbe er jedoch in seinem Mannesalter aufgab, um als Jugendbildner öffentlich zu wirken. Die Mängel seines unschönen und unvortheilhaften Aeussern wurden durch den sittlich-intellectuellen Kern seiner Persönlichkeit aufgewogen, an welcher die auf Mässigung und Selbstbeherrschung gegründete Freiheit und Besonnenheit des Selbstbewusstseins bewundert wurde. Durch Beschäftigung mit Mathematik, Physik, Grammatik, Musik, Poesie und Philosophie

im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes ein gebildeter Athener geworden, ging ihm auch die feine, gesellige Weltbildung seiner Vaterstadt nicht ab, und das ihm inwohnende Göttliche oder Dämonion, auf das er sich stützte, war wesentlich nichts Anderes, als der instinctive Lebenstact eines schnellen, sichern Urtheils über die Zweckmässigkeit gewisser Handlungen hinsichtlich ihres Erfolgs.

Im gesellig-erziehenden Umgange mit seinen jüngern Mitbürgern wirkte Sokrates als praktischer Weiser und ethischer Volkslehrer auf dem Markte, in den Gymnasien, in Werkstätten, durch Andere sich selbst ergänzend und wiederum Andern sich mittheilend. Aber die bewusste Hoheit seines sittlichen Selbst, seine strenge sittliche Beurtheilung Einzelner wie der bestehenden politischen, religiösen und socialen Lebensordnung, die in mannichfacher Uebereinstimmung mit dem Treiben der Sophisten sich zeigenden aufregenden Wirkungen seines Umgangs mit der heranwachsenden Jugend, die in alle Kreise des Volkslebens eindrangen, Alles diess vereinigte sich, um seine Stellung im öffentlichen Leben Athens für die Dauer unhaltbar zu machen. Hatte der begeisterte Lobredner altväterlicher Sitte und Autorität, Aristophanes, in der Komödie „die Wolken“ bereits den sophistischen Aufklärer und seltsamen Neuerer dem Spott und der Verachtung seiner Mitbürger Preis zu geben versucht, so wurde der siebenzigjährige Greis vor Gericht des Frevels gegen die Götter, der Einführung einer neuen Gottheit und der Verführung der Jugend beschuldigt und, da seine Vertheidigung den sittlichen Stolz des Weisen über Gebühr hervorkehrte, zum Tode durch den Schierlingsbecher verurtheilt. Da es Sokrates als guter Bürger verschmähte, durch die Flucht sich den Gesetzen zu entziehen, so starb er im Jahre 400 vor Chr. Geb., von seinen klagenden Freunden umringt, im Gefängnisse den Tod des Verbrechers.

Als Musterbild des praktischen Weisen und Jugendbildners hat Xenophon in seinen „Denkwürdigkeiten des Sokrates“ und in der „Apologie“ den verklärten Meister dargestellt, während sein berühmtester Schüler, Platon, in seinen Dialogen, besonders im „Gastmahle“, den in Sokrates persönlich gewordenen philosophischen Trieb und Charakter verherrlichte. Ein eigentlicher Philosoph war Sokrates nicht; eher könnte man den ethischen Volksbildner als populären Moralphilosophen

bezeichnen, der, in Prinzip und Methode auf demselben Boden mit der Sophistik stehend, sich von dieser nur durch den ethischen Inhalt seines Philosophirens unterschied, indem er den Menschen als denkendes Vernunftwesen durch das aus der Selbsterkenntniss gewonnene und auf das sittliche Handeln gerichtete Wissen zur freien Selbstbestimmung zu führen strebte und, anstatt die Speculation auf die Betrachtung der natürlichen Welt zu richten, die praktische Vernunft und das Recht der sittlichen Ueberzeugung zum Maasstab alles Wissens erhob. Dadurch wurde Sokrates der Urheber der wissenschaftlichen Ethik bei den Griechen, sofern er, wie bereits Aristoteles anerkennend hervorhob, die Tugend zu einem Wissen, zur bewussten Einsicht, erhob und den Sitz derselben in den denkenden Theil der Seele setzte, so dass nur die wahrhaft Wissenden auch wahre Tugend besässen und sie allein zur Verwaltung des Staates und zum Herrschen bestimmt seien. Dieses sittliche Wissen, die auf das Handeln bezogene Idee des Wissens, als worin das Gute als das Zweckmässige und wahrhaft Nützliche erkannt wird, bildete den Kern und Gehalt des sokratischen Philosophirens, welches von dem Grundsatze getragen war, alles vermeintliche Wissen immer erst darauf anzusehen, ob es jenes wahre praktische Wissen sei oder nicht. Der Geist (sagt Schleiermacher von Sokrates), der Charakter der ganzen Philosophie war in ihm; von der Ausführung, dem realen, aber nur ein Minimum; sein Geist war keineswegs ein bloss populärer, unwissenschaftlicher; aber es ist schwer zu bestimmen, was er eigentlich gewesen ist. Das dem Sokrates Eigene führt auf den Besitz der Idee der Erkenntniss als eines Vorgestellten, und auf das Bestreben, diese Idee überall zur Anerkennung zu bringen und alles Vorgetragene erst so zu gestalten, dass es damit in Verbindung gesetzt werden kann. Die Idee der Erkenntniss war ihm ihrem Wesen nach ganz klar, und er hielt daran fest, ob sie einer Vorstellung inwohne oder nicht; er erkannte sie für eine höhere Potenz des menschlichen Seins, die sich zugleich in allem Handeln offenbaren müsse, und hielt es also für seinen Beruf, sie überall zu wecken. Diess — schliesst Schleiermacher *) — ist die eigentlich philosophisch-historische Ansicht des Sokrates;

*) Schleiermacher's Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von H. Ritter. 1839. S. 81 f.

aus ihr lässt sich alles Eigenthümliche, was wir historisch in ihm finden, verstehen.

An der Methode, deren sich Sokrates bei seiner pädagogisch-didaktischen Wirksamkeit bediente, fallen zwei Seiten in die Augen, die sokratische Ironie und der sokratische Dialog. Das Wesen jener Ironie lag darin, dass er, auf den Standpunkt des Andern eingehend, seine eigne Ansicht verbarg und sich unwissend stellte, um aus der widerlegenden und berichtigenden Entwicklung der fremden Ansicht unvermerkt die eigne als Resultat hervorgehen zu lassen. Damit verband sich die andere Seite des Verfahrens, das Sokrates beobachtete und das er mit dem Geschäft der Hebamme verglich (Maieutik), dass er nämlich durch Fragen beim Zuhörer unvermerkt den Gedanken, den er geltend machen wollte, entstehen und sich selbst entwickeln liess, wodurch er der Urheber einer neuen kritischen Methode in der philosophischen Forschung wurde, sofern er das Philosophiren zu einer bewussten, methodischen Dialektik erhob.

§. 14.

Die einseitigen oder unvollkommenen Sokratiker.

In die Fülle der von Sokrates ausgesäeten Anregungen theilten sich äusserlich nicht bloss einzelne seiner Schüler, die als Staatsmänner wirkten, wie Alkibiades und der Tyrann Kritias, ferner der Geschichtschreiber Xenophon, die Thebaner Aeschines und Kebes u. A.; sondern auch mehrere Schulen und zersplitterte Secten, deren Repräsentanten einzelne Seiten und Richtungen des sokratischen Philosophirens mit philosophischem Geist formell weiterzubilden versuchten, ohne eigentlich Neues zu bringen und die Philosophie selbst weiter zu führen. Unter diesen sokratischen Schulen sind die von Phädon aus Elis gestiftete eleische und die von Menedemos aus Eretria gestiftete eretrische Schule, die beide der megarischen verwandt sind, von keiner besondern Bedeutung. Wichtiger sind die von Euklides gestiftete megarische, die durch Antisthenes gestiftete kynische und die von Aristipp gestiftete kyrenaische Schule.

Ein früher mit der eleatischen Philosophie bekannter Freund des Sokrates, Euklides aus Megara, hat die megarische Schule gestiftet, in welcher die Dialektik der Eleaten

mit der sokratischen Dialektik verbunden und zur Virtuosität einer leeren Streitkunst ausgebildet wurde, um deren willen die Megariker geradezu Streitsüchtige oder Eristiker genannt wurden, die sich bald etwas darauf zu gut thaten, durch Trugschlüsse oder sogenannte Elenchen den ungeübten Verstand zu verwirren und als Witz- und Spassmacher von Profession sich umherzutreiben. Euklides übrigens stellte den Satz auf, das Gute sei das Eine, sich stets selbst Gleiche, nämlich die Einsicht, und das dem Guten Entgegengesetzte sei gar nicht, weil es nicht gewusst werden könne. Die Megariker Eubulides aus Milet und Alexinos aus Elea haben sich besonders durch ihre Trug- und Vexirschlüsse bekannt gemacht, von denen z. B. der Lügner (Lügt der, welcher sagt, er lüge?), der Sorites (Ein Korn macht keinen Haufen, legt man aber Korn zu Korn, so entsteht doch endlich ein Haufen, so dass also zuletzt Ein Korn den Haufen macht) und der Kahlkopf (Ein ausgezogenes Haar macht keinen Kahlkopf u. s. w.) die bekanntesten sind. Einer der berühmtesten Megariker war Stilpon aus Megara, ein Zeitgenosse Alexanders des Grossen, dessen dialektische Bemühung darauf gerichtet war, die erscheinenden Dinge als nichtig gegen das ewige Sein des Allgemeinen, gegen die Gattung, aufzuzeigen. In Bezug auf das Ethische lehrt Stilpon, das höchste Gut sei die Apathie oder der unbewegliche Gleichmuth des Weisen, der das Unangenehme nicht einmal empfinde.

Ein anderer Schüler des Sokrates, vorher des Sophisten Gorgias, Antisthenes aus Athen, welcher in dem Gymnasium Kynosarges in Athen lehrte, stiftete die kynische Schule, die eben daher ihren Namen erhielt, der später auf die kynische, d. h. hündische, Lebensweise ihrer Anhänger gedeutet wurde. Nichts zu bedürfen und mit sich selbst sich zu begnügen ist des Weisen göttliches Theil; die sich selbst genügende Tugend, als die Einsicht und das Vermeiden des Schlechten, ist für Alle dieselbe. Diesen Grundsatz des Antisthenes hat dessen berühmter, durch viele Kraftsprüche und Anekdoten verewigter Schüler Diogenes aus Sinope am schwarzen Meere, welcher in Bettlerkleidung zu Korinth in einer Tonne hauste und die Bewunderung des vorübergehenden Alexander erregte, praktisch bethätigt. In edlerer und würdigerer Weise geschah diess durch einen Schüler des Diogenes, Krates aus Theben und dessen Gattin Hipparchia, die in Athen

lebten und in hoher Achtung standen. Mangel an Bildung liess die spätern Kyniker immer mehr in Schmutz und Frechheit ausarten; in veredelter Gestalt lebte der Geist der kynischen Schule in den Stoikern wieder auf, obgleich die Schule des Antisthenes noch in der Kaiserzeit wenigstens durch Nachäffung des Namens Kyniker eine Zeitlang wiederkehrte.

Die kyrenaische Schule war von Aristipp aus Kyrene, einer griechischen Pflanzstadt in Afrika, gestiftet. Dieser Mann, eines reichen Kaufmanns Sohn, wurde in Athen ein Schüler des Sokrates, dessen Ansichten von der Glückseligkeit, als dem Ziele des Lebens, Aristipp nach seiner Individualität dahin modificirte, dass er die Empfindung zum Kriterium des menschlichen Handelns machte und die Lust des Augenblicks als höchstes Gut und Ziel des Lebens fasste, so zwar, dass der Mensch auch in der Lust mit besonnener Einsicht Herr seiner selbst bleibe. Dieser Grundsatz wurde durch den jüngeren Aristipp, den Sohn der Arete, einer Tochter des ältern Aristipp, also dessen Enkel, sowie auch durch die spätern Kyrenaiker noch weiter ausgebildet. Ein Schüler des jüngern Aristipp war Theodoros, ein aus Athen verbannter Atheist und sittlicher Indifferentist, welcher Lust und Unlust als an sich gleichgültig erklärte und in die gleichmässig besonnene Heiterkeit das Lebensziel setzte. Ebenfalls ein sittlicher Indifferentist war Hegesias, welcher die Erreichung eines wirklich angenehmen Lebens, als des höchsten Gutes, für unmöglich hielt und demgemäss die Gleichgültigkeit gegen das Leben für das Höchste hielt, so dass sich der Weise dabei begnügen müsse, wenigstens nicht mit Unlust zu leben. Darum wurde dem Hegesias, als einem Verführer zum Selbstmorde, in Alexandrien das Lehren verboten. Zwei Schüler des Theodoros, Bion aus Borysthenis am Dniepr und Euemeros aus Messene, wandten die Waffen der Philosophie gegen den religiösen Volksglauben; der Letztgenannte leitete in seinem romanartigen Werke „Das heilige Archiv“ alles Götterwesen aus Betrug und politischer Erfindung her. Der Kyrenaiker Annikeris suchte die Pflichten und Opfer der Freundschaft, des Wohlwollens, der Vaterlandsliebe mit der Glückseligkeitslehre dadurch in Verbindung zu setzen, dass er die Lust gerade in die Empfindung des Wohlwollens setzte. Damit näherte sich der kyrenaische Standpunkt dem epikuräischen, wie es denn vom Annikeris heisst, er sei ein Epikuräer geworden. Die

Epikuräer haben das Glückseligkeitsprincip der Kyrenaiker aufgenommen und fortgebildet, so dass allmählig die kyrenaische Schule der epikuräischen geradezu Platz machte, wie ein ähnlicher Fall bei der durch die Stoiker fortgesetzten kynischen Schule stattgefunden hat.

Alle diese zersplitterten Schulen und Secten erscheinen als einseitige und unvollkommene Sokratiker, gegenüber dem allseitigen und vollendeten Sokratiker Platon.

§. 15.

Die Philosophie Platon's.

Platon oder (wie er eigentlich hiess) Aristokles war im Jahre 429 vor Chr. Geb. aus einem alten und angesehenen, mit Kodros und Solon zusammenhängenden Geschlechte zu Athen geboren, als Jüngling der Dichtkunst ergeben, bis ihn seit seinem zwanzigsten Jahre der achtjährige Umgang mit Sokrates für die Beschäftigung mit den Wissenschaften gewann. Nach Sokrates' Tode lebte er eine Zeitlang bei Euklides in Megara und machte dann Reisen nach Kyrene, Aegypten, Phönizien, Palästina, Grossgriechenland und Sicilien. Die Bekanntschaft mit den Lehren und Grundsätzen der Pythagoräer, die damals in Unteritalien blühten, befreundete ihn mit den politischen Ideen und Tendenzen des pythagoräischen Bundes, welchem auch Dion, der Schwager des ältern Dionysios von Syrakus, angehörte. Mit Dion verband sich Platon für den Zweck, den Tyrannen für die pythagoräisch-politischen Zwecke zu gewinnen. Die Ungnade des Dionysios trieb ihn jedoch bald zur Flucht nach Athen, wo Platon in einem vor der Stadt gelegenen Gymnasium, in dessen Nähe er einen Garten besass, in der Akademie, als Lehrer der Philosophie auftrat. Als nach des ältern Dionysios Tode der Einfluss der pythagoräischen Männer den jüngern Dionysios zu umspinnen suchte, kam Platon zum zweiten Mal nach Sicilien, von wo er jedoch, nachdem Dion vom Hofe des jungen Fürsten verbannt worden war, bald wieder nach Athen zurückkehrte. Später zum dritten Mal von Dionysios nach Syrakus berufen, versuchte er vergebens den Dion mit dem Tyrannen auszusöhnen, und konnte den Schlingen des argwöhnischen Tyrannen selbst nur durch die Flucht entrinnen. So gab er endlich die Hoffnung auf Erreichung politischer Zwecke auf und hinterliess nun sein

Bild eines besten griechischen Staates nur schriftlich. Im Umgang mit seinen Schülern lebte Platon sodann bis zu seinem Tode im Jahre 348 vor Chr. Geb.

Von den einigen und dreissig Werken, die unter Platon's Namen auf uns gekommen sind, scheiden sich einige als unächt aus. Alle sind in einer Form abgefasst, welche die sophistische Dialektik mit der sokratischen Methode zum ächt künstlerischen Dialog verbindet, der die Gedanken kunstmässig aus dem Gegenstande durch sich selbst sich entwickeln lässt. Indem Platon in seinen Dialogen an dem persönlichen und philosophischen Charakter des Sokrates seinen eignen philosophischen Standpunkt anschaulich macht und durch den Mund des Meisters seine eigne Philosophie vorträgt, verklärt er zugleich das geschichtliche Bild des Sokrates zum persönlich gewordenen Ideale des Philosophen und praktischen Weisen. Erschwert wird das Verständniss der platonischen Philosophie dadurch, dass der rein gedankenmässige Ausdruck oft in die Weise der gewöhnlichen Vorstellung und der mythisch-poetischen Form übergeht und der philosophische Gehalt nicht immer leicht von der mythischen und bildlichen Hülle zu trennen ist. Zugleich geben die platonischen Dialoge weniger eine zusammenhängende Darstellung seiner Philosophie, als vielmehr nur die verschiedenen Stufen seiner eigenen fortschreitenden philosophischen Entwickelung. Im ersten Stadium dieser Entwickelung, der eigentlich sokratischen Epoche des platonischen Philosophirens, befindet sich Platon noch in Abhängigkeit vom geschichtlichen Sokrates, und behandeln die Dialoge Charnides, Lysis, Laches, der kleinere Hippias, der erste Alkibiades, Protagoras, Gorgias sittliche Fragen und Grundbegriffe in sokratischer Weise. In der zweiten, der megarischen Epoche, begegnet uns Platon als unter dem Einflusse der megarischen Schule stehend und mit den Eleaten, Heraklit und den Sophisten bekannt werdend, so dass er in den Dialogen Theätetos, der Sophist, Parmenides u. A. den Standpunkt seiner Ideenlehre dialektisch und polemisch begründet. Die dritte Epoche zeigt uns Platon vorwaltend unter dem Einflusse der pythagoräischen Philosophie stehend und die Anwendung der Ideenlehre auf die concreten Gebiete der Physik und Psychologie, der Ethik und Politik vollziehend, in den Dialogen Phädrus, Symposion, Phädon, Philebus, Timäus und der Republik. Obgleich Platon seine Philosophie nicht im Zusammenhange eines Systems dar-

gestellt hat, so lässt sich doch ein solcher leicht herstellen, indem seine Gedanken unter die in seinen Dialogen selbst angedeuteten Gesichtspunkte der Erkenntnisslehre, der Ideenlehre oder Dialektik, der Physik, und der Ethik mit der Politik geordnet werden. Sein eigenthümliches philosophisches Verdienst besteht aber wesentlich darin, dass bei ihm alle Principien des bisherigen griechischen Philosophirens zu einer, wenngleich erst äusserlichen, noch nicht innerlich vermittelten Einheit verbunden sind. Die Materie oder das Unbegrenzte wird als Mutter von Allem, die Idee oder das Begrenzte als der Vater von Allem und die Zahl oder das mathematische Verhältniss als die Vermittelung von beiden gefasst, das Wissen aber in seiner Beziehung zum Handeln, der Grundgedanke des Sokrates, zum Princip der ganzen Weltanschauung erhoben.

Erkenntnisslehre. Der Standpunkt der wahrhaften Wissenschaft ist nicht der des gemeinen Bewusstseins oder der Sinnesempfindung und Sinneswahrnehmung, deren Resultat blosses Meinen, Glauben, Wahrscheinlichkeit ist. Die Sinneswahrnehmung bezieht sich nur auf die Erscheinung der Dinge, die Meinung auf das Werden, die denkende Erkenntniss oder das Wissen auf das Wesen, und wie Wesenheit zum Werden sich verhält, so verhält sich Verständniss zu Meinung, Wissenschaft zu Glauben, Erkenntniss zu Wahrscheinlichkeit. Soll für Jedermann das wahr sein, was ihm wahr erscheint, so wird die Möglichkeit eines wahren, allgemeinen Wissens und der Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen aufgehoben. Die Vernunft aber fasst den Gedanken, indem sie mittelst des Vermögens der Dialektik Voraussetzungen und Anläufe (Ausgangspunkte) macht, damit sie bis zum Voraussetzungslosen, dem Anfang des Alls gelangend ihn ergreife und wiederum bis zum Ende herabsteige, indem sie dabei keines sinnlich Wahrnehmbaren sich bedient, sondern der Arten selbst, und so zum Grunde der Wesenheit selbst gelangt. Ferner gehört es zur dialektischen Wissenschaft, nach Gattungen zu unterscheiden und weder diese Art für eine andere, noch eine andere für diese zu halten. Nach Gattungen unterscheiden, heisst wissen. Dieses Dialektische kommt keinem Andern zu, als dem rein und recht Philosophirenden, welcher allein zu sehen fähig ist, was in Eins und in Vieles gewachsen ist. Und da Gedanke und Rede dasselbe sind, der Gedanke nur das lautlose innere Gespräch der Seele mit sich selbst ist, so ist der Dialektiker der, welcher zu fragen und zu antwor-

ten, im Gespräch Erkenntnisse zu entwickeln und dann die Begriffe zu unterscheiden und zu verbinden versteht. Der Sinn für diese höchste Region des Geistes, die Richtung desselben auf die Idee wird vorzugsweise geweckt durch die Musik, welche den Menschen aus dem Ocean der Sinnlichkeit befreit. Die Liebe oder der Eros ist der eigentlich philosophische Trieb im Menschen, der zu seinem Ziele die Anschauung der Idee hat. Dieser Zustand strebender Begeisterung des Subjects für das Erkennen ist zugleich wesentlich ein Wiedererinnern des im Geiste ursprünglich Vorhandenen, so dass Platon in populärer, bildlicher Anschauung sagen konnte: Wir sind ehemals im vollen Anschauen des Wahren und Wirklichen gewesen, aber aus diesem Himmel herabgefallen, und das Erkennen ist nun ein Wiedererinnern des einst Erlebten, ja ein Wiederheranreifen zu dem ursprünglichen Zustande der Vollkommenheit.

Ideenlehre. Das wahre Wissen und vollendete Erkennen, wie es das Ziel und Resultat der Dialektik ist, reducirt das Viele der sinnlichen Wahrnehmung auf das Eine, bezieht sich auf den Grund der Wesenheit, die Ideen. Platon kam (wie Aristoteles berichtet) auf die Ideenlehre, weil er sich von der Wahrheit der heraklitischen Ansicht in Beziehung auf das Sinnliche überzeugte und dieses für ein ewig Strömendes ansah. Sollte es nun doch Wissenschaft und wissenschaftliche Einsicht geben, so müssten, schloss Platon, neben dem Sinnlichen andere Wesenheiten existiren, die Bestand hätten, denn vom Fliessenden gebe es keine Wissenschaft. Wenn es überhaupt ein Wissen geben soll, so muss es auch einen festen, unveränderlichen Gegenstand des Wissens geben, denn ohne einen solchen würde auch das Wissen selbst sich verändern, mithin Wissen zu sein aufhören. Sind das Wissen und die Vorstellung zweierlei, so müssen die nur im Denken, nicht mit den Sinnen erfassbaren Begriffe etwas schlechthin Wirkliches sein. Alles Sinnliche ist ein Werdendes, der Zweck aber des Werdens ist das Sein; alles Sinnliche ist ein Vielfaches und Getheiltes, das Wesen desselben aber kann nur das den Vielen Gemeinsame ausmachen, welches die Vielen allein zu dem macht, was sie sind, selbst aber als dieses Gemeinsame von den Vielen verschieden sein muss. Kein Einzelding stellt sein Wesen rein dar, sondern jedes ist das, was es ist, nur zugleich mit seinem Gegentheil. Diess Alles ist

daher nur als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein zu denken, während die reine und volle Wirklichkeit nur dem Einen, sich gleichen, im Wechsel der Erscheinung beharrlichen, über allen Gegensätzen und Beschränkungen erhabenen Urbilde alles Seienden zukommen kann, den Ideen oder dem Allgemeinen, dem Gemeinsamen in dem Vielen Gleichnamigen, der über alles Werden erhabnen, farb-, gestalt- und körperlosen Wesenheit, die rein für sich bleibt und bei sich selbst, ewig in Einer und derselben Gestalt. Rein für sich und getrennt von dem, was an ihnen Theil hat, sind diese Urbilder des Seienden, die Ideen, in dem überweltlichen intelligibeln Orte nicht mit den Augen, sondern nur mit dem Denken zu schauen, die sichtbaren Dinge sind nur ihre Schattenbilder. Eine Idee ist überall anzunehmen, wo ein Vieles mit einem gemeinsamen Namen bezeichnet wird; sie ist eben nichts Anders, als die Art oder Gattung. Als die Vielheit von bewegten und lebendigen Substanzen ist die Welt der Ideen schlechthin unbeschränkt, und es kann keine Art des Seins vorgestellt werden, von der es nicht auch eine Idee gäbe, denn ohne eine solche könnte es weder vorgestellt, noch gedacht werden. Sie bilden unter einander eine Stufenreihe von niederen und höheren Begriffen, die als besondere selbständige Substanzen neben einander stehen; die höchste Idee ist die des Guten, nämlich des metaphysisch Guten, wie es als der letzte Grund und Zweck alles Seins und Denkens erscheint. Und diese Idee des Guten ist eins mit der Gottheit selbst, wobei es allerdings im Systeme Platon's zu keiner klaren Unterscheidung zwischen der unpersönlichen Idee und einer persönlich gedachten Gottheit kommt.

Nach dem Bericht des Aristoteles nahm Platon zur Versinnbildlichung der Ideen auch die Zahlen zu Hülfe, wobei er jedoch die mathematischen Zahlen als die zusammenzählbaren von den Idealzahlen als nicht zusammenzählbaren, sondern von einander selbständig verschiedenen, unterschied und die letztern auch intelligible oder Urzahlen nannte.

P h y s i k. In der erscheinenden Welt treten die Ideen niemals rein auf, sondern getrübt, verunstaltet, unvollständig. Daran ist das der Idee gegenüber stehende Substrat der sinnlichen Welt, die Materie Schuld, die unbegrenzte, veränderliche, aber unkörperliche Masse, aus der Alles geformt ist und die als allgemeiner Raum zur Aufnahme aller Gestalten fähig ist. Diese Materie ist der Idee gegenüber das Andere, das

Nichtseiende, das weder mit dem Gedanken als solchem, noch mit der sinnlichen Empfindung zu erfassen ist; denn zwischen Sein und Nichtsein steht das Sinnliche in der Mitte. Nicht als ewige, in allem Wechsel der Formen sich gleich bleibende Substanz, im gewöhnlichen Sinne des Wortes Materie, denkt sich Platon das dem sinnlichen Dasein zum Grunde liegende Allgemeine, sondern als die Unbegrenztheit oder den Raum, d. h. die Form des Aussereinander und der Getheiltheit. Liegt nun der Erscheinungswelt in der Materie keineswegs eine fürsichseiende, selbständige Substanz zum Grunde, so hat die sinnliche Erscheinung ihre Wirklichkeit, ihren realen Antheil am Sein nur in der Idee und durch die Idee. Und werden auch die Dinge der Sinnenwelt als eine zweite, von der Welt der Ideen unterschiedene Welt vorgestellt, so soll damit doch das Verhältniss beider nicht als ein reales Aussereinandersein derselben dargestellt werden; sondern die Idee stellt sich in der sinnlichen Welt als erscheinende Vielheit dar, ohne doch in die Vielheit und den Wechsel des sinnlich Erscheinenden vollständig ein- und darin aufzugehen, so dass die Idee immer an der Erscheinung eine undurchdringliche Schranke hat. Eine Art von Ausgleichung und Vermittelung dieser Kluft bildet bei Platon die Weltseele, als das zwischen der Idee und dem Sinnlichen in der Mitte stehende, alle Zahlen- und Maassverhältnisse in sich begreifende Wesen, das die Welt bewegt und ihre Ordnung hervorbringt und als vernünftiges, am Denken Theil habendes Leben das Bewusstsein und mit ihm Wissenschaft und Erkenntniss erzeugt.

Als Ganzes und als lebendige Einheit angeschaut, ist die Welt das beste Geschaffene und, als Abbild des ewigen und unsichtbaren Gottes, selbst ein seliger Gott, einzig in seiner Art, sich selbst genügend und keines Andern bedürftig und alle Arten von lebenden Einzelwesen, sterbliche und unsterbliche und unter letztern auch die Gestirne als selige, vernünftige Wesen in sich begreifend. Aus der allgemeinen Weltseele abgeleitet, ist das Wesen der menschlichen Seele, abgesehen von ihrer Verbindung mit dem Körper, dasselbe wie das der Weltseele. Die menschliche Seele, obgleich nicht selbst Idee, ist doch mit der Idee eng verknüpft und hat an der Idee des Lebens so wesentlich Theil, dass der Tod nie in sie eindringen kann, sie vielmehr ohne Anfang und Ende, ungeworden, frei von aller Ungleichheit, Mannichfaltigkeit und Zusammensetzung und unsterblich ist und sich ebensowohl ihres früheren,

der leiblichen Existenz vorausgehenden Daseins erinnert, als einer jenseitigen Vergeltung nach dem Tode entgegengeht, durch welchen die an sich körperlose Seele von dem menschlichen Leibe, in den sie in Folge eines Verhängnisses eingegangen war, wiederum befreit wird. Der unsterbliche, vernünftige Theil der Seele ist wesentlich einartig, der sterbliche, unvernünftige Theil derselben theilt sich in den Muth oder affectvollen Willen als edlern Bestandtheil, der sich durch natürlichen Instinct der Vernunft unterordnet, und das leidenschaftliche Begierdeleben als den unedlern Theil der sterblichen Seele. Der vernünftige Theil der Seele hat im Kopfe, der Muth in der Brust, die Begierde im Unterleibe seinen Sitz.

Ethik. Da das irdische Dasein unmöglich vom Bösen frei sein kann, so ist es nothwendig für die Seele, sich möglichst wenig mit dem Leibe und Allem, was sich an denselben knüpft, zu befassen und durch Ablösung der Seele vom Körper sich zur Gottheit zu flüchten, indem sie sich dieser durch Einsicht und Tugend ähnlich macht. Diess ist die Aufgabe der Ethik. Das höchste Gut, als das Ziel des menschlichen Strebens, ist die Glückseligkeit. Es besteht dasselbe wesentlich in der Abwendung vom sinnlichen Leben zur höchsten Idee oder zu Gott hin und in der praktischen Einführung der Idee des Guten in die Kreise des sinnlichen Daseins. Einen Theil des Guten und der Tugend bildet allerdings die Lust, aber die reine und schmerzlose Lust der Vernunft, die mit der Einsicht gepaarte Lust; den werthvollsten Bestandtheil des höchsten Guts bildet aber das Theilhaben an der ewigen Idee des Maasses. Die wahre Tugend ist nicht die bewusstlose, der innern Einheit ermangelnde, sondern die aus vernünftiger Einsicht hervorgehende Thätigkeit des Menschen, durch welche die Seele das ihr eigenthümliche Werk richtig vollbringt, oder das harmonische, naturgemässe Verhalten ihrer Elemente, das freilich auf eigenthümlicher Naturanlage des Einzelnen beruht, die durch Gewöhnung zu befestigen ist. Besteht das Wesen der Tugend der Seele in dem richtigen harmonischen Verhältniss ihrer Theile, so ergeben sich daraus vier Grundtugenden. Beherrscht die Vernunft mit klarer Einsicht das Seelenleben, so entsteht die Tugend der Weisheit; bewahrt der Muth die Aussprüche der Vernunft gegen Lust und Schmerz, so ist diess die Tapferkeit, zunächst gegen sich selbst und dann auch gegen aussen; ordnet sich der begehrende

Theil der Vernunft unter, so ist diess die Besonnenheit oder Mässigung; wird endlich die rechte Ordnung und Zusammenstimmung im Ganzen des Seelenlebens erhalten, so ist diess die Gerechtigkeit.

Das Gute kommt zu seiner Verwirklichung erst im Staate, ohne den die Entstehung der wahren Sittlichkeit oder Gerechtigkeit nicht möglich ist; der Zweck und die höchste Aufgabe des Staates besteht darin, die Bürger zu guten Menschen zu machen. Da alle Geschäfte besser verrichtet werden, wenn ein Jeder immer nur eins treibt, so entsprechen den besonderen Theilen der Seele des Menschen im Staate, als der Darstellung des Menschen im Grossen, ebensoviele Stände, nämlich dem vernünftigen Theil der Seele der Stand der Regierenden als der Wissenden, dem Muthe der Stand der Krieger, dem begehrenden Theil der Seele der Stand der Landbauern und Gewerbtreibenden. Jeder dieser drei Stände hat seine besondere, ihm ausschliesslich zugehörende Thätigkeit; in der Aufrechterhaltung dieses Grundsatzes besteht die Gerechtigkeit und Glückseligkeit des Staates, der seiner inneren Verfassung nach eine Aristokratie der Intelligenz ist, sofern die schwere Kunst der Regierung nur Einem oder Wenigen übertragen werden kann, die sich abwechselnd mit der philosophischen Betrachtung und den Staatsgeschäften zu beschäftigen haben. Damit die Regierenden die rechte Einsicht besitzen, müssen sie Philosophen sein. Wenn nicht die Philosophen zur Herrschaft in den Staaten kommen oder die jetzt so genannten Könige und Machthaber aufrichtig und gründlich Philosophie treiben, wenn nicht die Macht im Staate und die Philosophie in Eins zusammenfällt; so ist kein Ende der Leiden für die Staaten zu hoffen, ich denke aber auch nicht für die Menschheit. Die philosophische Bildung der künftigen Herrscher soll in der Weise erreicht werden, dass die Zöglinge schon als Knaben mehr spielend in der Gymnastik und Musik, vom zwanzigsten Jahre an strenger wissenschaftlich in den mathematischen Wissenschaften, vom dreissigsten Jahre an in der Dialektik unterrichtet werden, dann fünfzehn Jahre lang als Feldherren thätig sind, um mit dem fünfzigsten Jahre in den Rath der Staatslenker einzutreten. Die höchste Tugend im Staate, durch die sein Bestand bedingt ist, liegt in der unbedingten Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze. Die Erzeugung der Bürger wird unter die Aufsicht des Staates

gestellt, die Zahl der Geburten dem allgemeinen Interesse gemäss geregelt, ja sogar die für die Erzeugung günstigste Zeit bestimmt, die Geschlechtsverbindungen werden vom Staate bestimmt, ein Theil der Kinder erforderlichen Falls abgetrieben und ausgesetzt; die zum Leben bestimmten Kinder werden sogleich nach der Geburt öffentlich in den Anstalten des Staates erzogen und die Wahl des Standes ihnen von den Regierenden vorgeschrieben. Alles besondere Hauswesen und Privateigenthum ist aufgehoben, die beiden höhern Stände werden vom Staate aus dem Erwerb des dritten Standes erhalten, und auch die Frauen haben an den Thätigkeiten ihres Standes Theil zu nehmen.

Dieses unter dem Einflusse pythagoräischer Ideen entworfene Bild des wahren Staates, von dessen Verwirklichung Platon das Heil seines Volkes und der Menschheit abhängig glaubt, entspricht dem Wesen der griechischen Sittlichkeit, insbesondere dem Geist des dorischen Stammes. Es fehlt dem platonischen Staat, wie dem Geist der griechischen Sittlichkeit überhaupt, die Idee der subjectiven Freiheit, die Anerkennung des Rechtes der Individualität, und an diesem Mangel hat sich griechische Sitte und Staat verblutet. Mit der Anerkennung dieser Idee der unendlichen Berechtigung des Subjects ist der platonische Staat von selbst gerichtet. Platon selbst hat in einer späteren Schrift „über die Gesetze“ die in seiner Republik dargelegten Ansichten vom Staate wesentlich modificirt und darin auch die Tugendlehre anders gefasst, statt der Ideenlehre aber die pythagoräische Zahlenlehre zum Grunde gelegt, eine Differenz von dem Standpunkt der Republik, die sich wohl daraus erklären dürfte, dass vielleicht von dieser Schrift „über die Gesetze“ Platon nur einen Entwurf hinterlassen hat, der nach seinem Tode von seinen Schülern umgearbeitet und vollendet worden ist, in welchem Falle dann jene Abweichungen auf Rechnung des Ueberarbeiters kämen. — Modificirt und umgestaltet wurde die platonische Lehre überhaupt von den Schülern des Platon, welche die von ihm gestiftete philosophische Lehranstalt, die Akademie, nach des Meisters Tode fortsetzten und so die ältere Akademie bildeten, in welcher unter pythagoräischem Einfluss eine mathematische Fassung der platonischen Ideenlehre entstand, ausserdem aber das religiös-populäre und ethisch-praktische Element gegenüber der Ideenlehre sich entschieden in den Vordergrund stellte und empirische Gelehrsamkeit die eigentliche Speculation über-

wucherte. Als Nachfolger Platon's in der Leitung der Akademie folgten nacheinander Speusippos, Platon's Schwestersohn, welcher 339 vor Chr. Geb. starb; dann Xenokrates aus Chalkedon, welcher 314 vor Chr. Geb. starb, und Polemon aus Athen. Speusippos lehrte gleich den Sophisten für Geld und machte die Akademie zu einer Schule der Rhetorik und Politik. Seine Hinwendung zur pythagoräischen Schule trat in seiner verloren gegangenen Schrift über die pythagoräischen Zahlen hervor. Xenokrates, ein Zeitgenosse Alexanders des Grossen, der ihn hochachtete, fasste die aus der Zahl abgeleiteten Grundprincipien der Dinge als Einheit und Zweiheit und bestimmte selbst das Wesen der Seele als Zahl, im Uebrigen war seine Richtung eine praktisch-politische. Polemon fand die höchste Seligkeit in dem naturgemässen Leben und stellte das sittliche Handeln über das philosophische Wissen. Sein Schüler Krates aus Tarsos ist ohne Bedeutung. Als erster Ausleger von Platon's Schriften wird Krantor aus Soloi in Epirus genannt, der vorwaltend Moralphilosoph war und ein Buch über die Trauer schrieb. Er starb 241 vor Ch. Geb., und sein Nachfolger in der Akademie, Arkesilaos, gilt durch eine neue Richtung, die er einschlug, als der Stifter der mittlern Akademie.

§. 16.

Die Philosophie des Aristoteles.

Aristoteles aus Stagira, einer griechischen Pflanzstadt in Thracien, war als ein Sohn des Arztes Nikomachos im Jahre 384 vor Chr. Geb. geboren und seit seinem siebenzehnten bis zum siebenunddreissigsten Jahre in Athen Schüler des Platon gewesen, nach dessen Tode er einige Zeit in Kleinasien zubrachte, bis ihn im Jahre 343 Philipp von Macedonien zur Erziehung des dreizehnjährigen Alexander berief. Beim Beginn des Zugs nach Persien begab sich Aristoteles nach Athen, wo er dreizehn Jahre lang in dem Gymnasium Lykeion (Lyceum) lehrte, indem er mit seinen Schülern in den dazugehörigen Schattengängen lustwandelte, woher seine Schule den Namen der Peripatetiker erhielt. Ausser seinen strengphilosophischen, esoterischen Vorträgen, hielt er auch noch exoterische, mehr populäre Vorträge vor grösseren Zuhörerkreisen. Des Frevels gegen die Götter beschuldigt, musste Aristoteles, nachdem er

auch Alexanders Gnade verscherzt hatte, aus Athen fliehen und starb im Jahre 322 in Chalkis auf der Insel Euböa. Von den wenigen auf uns gekommenen Schriften des Stagiriten sind manche noch dazu verderbt und fragmentarisch. Fünf logische Schriften, nämlich über die Kategorien, über die Auslegung, die frühere und spätere Analytik (d. h. formale Logik), die Topik und eine Schrift über Elenchen (Trugschlüsse und Scheinbeweise) der Sophisten, sind später unter dem Titel Organon zusammengefasst worden. Daran schliesst sich die aristotelische Metaphysik, die er als erste Philosophie bezeichnet, im Gegensatz zur Physik, als der zweiten Philosophie, die Aristoteles in mehreren Schriften dargestellt hat. Unter mehreren, mehr populär, als eigentlich philosophisch gehaltenen Werken über die Ethik enthält die „Ethik an Nikomachus" die ächte Sittenlehre des Aristoteles, der sich die Schrift Politica in Bezug auf die Lehre vom Staat anschliesst. Ein zusammenhängendes philosophisches System findet sich bei Aristoteles so wenig, als bei Platon; Widersprüche, Inconsequenzen und Halbheiten begegnen uns hier wie dort, nur dass den Aristoteles die empirische Richtung seines Philosophirens bei Alten und Neueren vielfach in den Ruf eines unphilosophischen Kopfs gebracht hat. Im Wesentlichen ist aber sein Standpunkt dieser, dass er den Reichthum des empirischen Wissens mit der logischen Form zu vereinigen strebt und an dem gegebnen Stoffe seine Gedanken entwickelt, indem er analytisch-inductorisch verfährt, d. h. aus den empirischen Erscheinungen auf deren letzten Gründe zurückgeht, aus dem Gegebnen das Allgemeine, den Begriff, ableitet.

Logik und Dialektik. Die Philosophie ist das Wissen vom allgemeinen Wesen des Seienden, das Wissen um die letzten Ursachen und allgemeinsten Gründe der Dinge, um das schlechthin Voraussetzungslose; das philosophische Wissen entsteht aus der Verwunderung, aus dem Irrewerden der gewöhnlichen Vorstellung an sich selbst. Aber nur das Nothwendige kann gewusst, das Zufällige nur geglaubt werden; eins und dasselbe zugleich zu wissen und zu meinen, ist unmöglich. Belehrt die Erfahrung nur über das Dass eines Gegenstandes, so erstreckt sich das Wissen auch über das Warum. Das Wissen ist das Höchste und Beste, von der Glückseligkeit unzertrennlich; freilich darum auch ein Ziel, das nicht für Jeden, ja auch für die Besten immer nur unvollkommen

zu erreichen ist. Von den allgemeinen Elementen des logischen Denkens erwähnt Aristoteles den Begriff und das Urtheil nur beiläufig, ausführlich dagegen handelt er von den Schlüssen und setzt die Aufgabe der Logik oder Analytik in die Aufsuchung der Gesetze und Formen des Beweises. Als angewandte Logik hat die Methodik die wissenschaftliche Form des Beweisverfahrens zum Gegenstande und der Beweis ist eben die Ableitung eines Gegenstandes aus seinen nothwendigen Ursachen; Wissen durch Beweise ist erst wahre Wissenschaft; jedes Besondere aber lässt sich nur aus seinen eigenthümlichen Gründen oder Principien beweisen, und der Beweis hat nicht bloss das Nothwendige, sondern auch das Gewöhnliche zum Inhalt. Für die höchsten Principien selbst giebt es keinen Beweis, an dessen Stelle hier die Induction tritt, die Ableitung des Allgemeinen aus dem Einzelnen. An sich oder seiner Natur nach hat zwar das Allgemeine grössere Gewissheit als das Einzelne, für uns dagegen hat das Einzelne und Sinnliche, welches Gegenstand der Wahrnehmung ist, grössere Gewissheit. Da jedoch zu einer beweiskräftigen Induction eine vollständige Kenntniss alles Einzelnen nöthig, eine solche aber bei der Unendlichkeit desselben nicht möglich ist; so muss sich die wissenschaftliche Methode mit der Folgerung aus dem Wahrscheinlichen und allgemein Anerkannten begnügen. Da die ersten Principien einer jeden Wissenschaft nicht weiter aus andern abzuleiten sind, so müssen wir diese Principien aus dem bestimmen, was in der allgemeinen Meinung als Glaube Aller oder doch der Verständigen feststeht. Nur aus der Verbindung des Beweises und der Induction lässt sich eine Definition und damit ein sicheres Wissen um das Wesen der Dinge gewinnen.

Die Metaphysik oder erste Philosophie. Die Wissenschaft von den allgemeinen Gründen alles Seins und ihrem Verhältniss zu einander ist die Metaphysik. Die allgemeinsten Gründe und Principien sind das ursprünglich Gewisseste und Erkennbarste; es muss ein Allgemeines geben, wenn es überhaupt ein Wissen geben soll, das nur das Unvergängliche und Nothwendige, nicht das Sinnliche und Einzelne zum Inhalt hat. Das allgemeine Wesen ist aber nichts vom Einzelnen Geschiedenes; das allgemeine Wesen sind darum nicht die platonischen Ideen als für sich seiende Substanzen. Da deren Inhalt ganz derselbe ist, wie der Inhalt der diesseitigen

Dinge, so erscheinen dieselben als eine ganz überflüssige Verdoppelung der Dinge in der Welt; unmöglich kann doch die Substanz von dem getrennt sein, dessen Substanz sie ist; ferner gehört die Materie und das Werden mit zu dem Wesen und Begriff der Dinge, der also von denselben nicht getrennt und unkörperlich für sich existiren kann. Vielmehr ist das ursprüngliche Sein nur das der Substanz, und diese als das erste Sein ist Einzelwesen, individuelle Form des bestimmten Seins; das zweite Sein ist erst der Gattungsbegriff, der das allgemeine Wesen mehrerer Individuen ausdrückt. In der Sphäre des Endlichen stellt sich das Allgemeine nur als Vielheit von Einzelwesen dar; nur die Gottheit ist als Einzelnes zugleich schlechthin Allgemeines. Ein nicht zu beseitigender Widerspruch im Aristotelischen System ist aber darin enthalten, dass das Einzelne das Substanzielle, und doch wieder das Allgemeine als das Höhere und an sich Gewissere, was auch allein Gegenstand des wahren Wissens sein könne, gelten soll. Weiterhin unterscheidet Aristoteles zwei Arten von Ursachen oder Gründen der Dinge, die nothwendigen Ursachen als die Wirkung der Materie, und die Endursachen als die Wirkung der Form oder des Begriffs; die Form ist das Wirkliche, die Materie das Mögliche, beide aber sind ein und dasselbe Sein, welches in der Form als entwickelte Wirklichkeit, in der Materie als blosse unentwickelte Anlage gesetzt ist. Sofern in der Form der Begriff des Gegenstandes vollständig verwirklicht ist, ist sie geradezu das Wesen oder die Substanz; während die Materie diejenige Grundlage alles Daseins ist, die als blosse Möglichkeit noch nicht zur Wirklichkeit geworden ist. Als dieses schlechthin Bestimmungslose ist sie das Unbegrenzte oder Unendliche, und als solches an sich unerkennbar und unwahrnehmbar, da sie nur an und mit der Form wahrgenommen werden kann, also nur insofern, als sie zur Wirklichkeit geworden ist. Sofern nun aber die Materie als das Unbestimmte entgegengesetzte Bestimmungen möglich macht, die Möglichkeit des Seins und Nichtseins in sich hat, ist sie ebenso der Grund der Naturnothwendigkeit, wie das Princip des Zufalls. Was nicht durch die Nothwendigkeit seines Wesens gesetzt ist, ist das Zufällige, welches in der Zweckthätigkeit der Natur oder des freien Willens nicht enthalten ist und darum dem Nichtseienden nahe steht, darum auch nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann. Wie der Zu-

fall, so hat aber auch die Nothwendigkeit ihren Grund in der Materie, als ohne welche die Form und der Zweck in der Natur nicht verwirklicht werden kann. Die Materie hat ein natürliches Verlangen nach der Form, und die Form ist die Entelechie der Materie, d. h. das den Stoff bewegende und zur Wirklichkeit bringende thätige Princip, die zweckthätige Bewegung und Energie der Materie. Alle Bewegung ist ein Mittleres zwischen möglichem und wirklichem Sein, unvollendetes Streben, das im Erreichen des Zweckes erlischt; sie ist die Wirkung der Form oder des Wirklichen auf die Materie als das Mögliche, und es ist kein Werden möglich ohne ein Wirkliches, das ihm als bewegende Ursache vorausgeht. Die Wirkung des Bewegenden auf das Bewegte ist aber durch eine Berührung beider bedingt, wie denn auch Gott, das erste Bewegende, in Berührung mit der Welt sein muss. Die Bewegung selbst aber ist ohne Anfang und Ende, sie ist weder jemals entstanden, noch wird sie jemals vergehen; sie lässt sich aber nur unter der Voraussetzung eines ersten Bewegenden erklären, das nicht wieder durch Anderes bewegt wird, sondern als Unbewegtes der Grund aller Bewegung und ebenso ewig ist, als sie selbst und das, wie die Bewegung nur Eine und stetige ist, ebenfalls nur Eins ist und schlechthin nothwendig. Unveränderlich aber und die Ursache einer ewigen Bewegung kann nur das Immaterielle sein, denn Alles, was eine Materie hat, ist auch der Bewegung und Veränderung unterworfen, ist ein solches, das sich so oder anders verhalten kann; alles Körperliche hat ferner Grösse und jede Grösse ist begrenzt, das Begrenzte aber kann unmöglich eine unendliche Wirkung, wie die ewige Bewegung, erzeugen. Das erste Bewegende kann also nur immateriell, untheilbar, ausser dem Raume, ohne Bewegung, Leiden und Veränderung, es kann nur die reine Energie selbst sein. Darum ist der Grund aller Bewegung, die Gottheit, die schlechthin immaterielle Substanz, die selbst der absolute Zweck, das absolut Wirkliche und Lebendige, der Urquell alles Lebens ist. Gott denkt stets nur sich selbst, und sein Denken ist das Denken des Denkens; und darin liegt seine absolute Seligkeit. Damit hat Aristoteles die erste wissenschaftliche, wenn auch an Widersprüchen und Inconsequenzen reiche und lückenhafte, Begründung des Theismus gegeben.

Physik. Alle Werke der Natur haben das Princip der Bewegung in sich selbst; da nun das ursprüngliche Substrat

der Bewegung die Materie ist, so sind alle Naturdinge entweder Körper oder Grössen, oder die Ursachen von solchen; das eigentliche Wesen der Natur ist aber die Form, von welcher die Materie bewegt ist, und die materiellen Ursachen sind bloss negative Bedingungen des natürlichen Daseins, die wahren Ursachen sind die Zweckursachen. Die Bewegung in der Natur ist entweder quantitative, Zu- und Abnahme, oder qualitative, Verwandlung, oder räumliche, Ortsbewegung, wozu noch die Bewegung als Entstehung und Vergehen hinzukommt. Alle diese verschiedenen Arten der Bewegung führen aber zuletzt auf die räumliche zurück und setzen dieselbe nothwendig voraus. Alle, auch die qualitative, Veränderung ist durch die räumliche Bewegung bedingt, die Natur im Ganzen aber durch eine innerlich schaffende Kraft bewegt; Alles ist gewissermassen beseelt, und die Bewegung, die immer war und sein wird, ist das unsterbliche Leben der Natur. Die erste Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen ist der Raum; wie der Ort jedes einzelnen Körpers die Grenze des ihn umfassenden, so ist der Raum im Ganzen die Grenze der Welt. Das Maass und die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Früher und Später ist die Zeit; die Einheit dieser Zahl ist das Jetzt, durch die Bewegung des Jetzt entsteht die Zeit. Da jedes Jetzt zwischen einem Früher und Später in der Mitte steht, so muss vor jedem gegebnen Zeitpunkt schon eine Zeit verflossen sein, auf jeden eine Zeit folgen, die Zeit ist mithin ohne Anfang und Ende, unendliche Zeit. Der Raum dagegen ist nicht unendlich und unbegrenzt, da der Raum nur am Körper ist, einen unbegrenzten Körper es aber nicht geben kann. Eine Unbegrenztheit des Körperlichen könnte daher nur eine potentielle sein; die Ausdehnung ist einer unendlichen Theilung, aber keiner unendlichen Vermehrung fähig, die Zahl umgekehrt einer unendlichen Vermehrung, aber keiner unendlichen Theilung, denn das Eins ist die kleinste Zahl; das Unendliche kann daher nie in der Wirklichkeit dargestellt werden, sondern es ist immer ein Werdendes und nur in der Thätigkeit des Zählens oder Theilens vorhanden. Ein leerer Raum ist undenkbar, denn da der Raum nur die Grenze des umschliessenden Körpers ist, so wäre ein leerer Raum der Widerspruch eines Umschliessenden, das Nichts umschliesst. Als Princip der Bewegung, die nur Bewegung zu einem Ziele hin sein kann, ist die Natur ihrem Begriffe nach Zweckthätigkeit. Das wahre Wesen der Natur besteht in der Form, die zugleich

der Zweck der Natur und des natürlichen Werdens ist. Die Aufsuchung der Endursachen ist darum die erste und wichtigste Aufgabe der Naturforschung. Durch den Widerstand, den die Natur der Form leistet, geschieht es indessen, dass die Natur in der Verwirklichung ihrer Zwecke auch Vieles nur nebenher und aus Nothwendigkeit hervorbringt. Wird die Form über die Materie nicht Herr, so verfehlt die Natur des Zweckes, bleibt in einer unvollendeten Thätigkeit stehen. Daher die abnormen Naturerscheinungen, Verstümmelungen, Missgeburten. Alle Körper sind fühlbar, die Grundunterschiede des Gefühls aber sind die des Kalten und Warmen, Trocknen und Feuchten, woraus sich vier mögliche Verbindungen ergeben; aus dem Warmen und Trocknen das Feuer, aus dem Warmen und Feuchten die Luft, aus dem Kalten und Feuchten das Wasser, aus dem Kalten und Trocknen die Erde; diese vier Grundstoffe sind in allen zusammengesetzten Körpern verbunden; ihnen eignet die gradlinigte Bewegung, die innerhalb der Erde und ihrer Atmosphäre Statt findet. Die allein vollkommene Bewegung ist aber die dem Weltganzen zukommende kreisförmige, welche dem Aether eignet, der gegensatzlos, dem Werden und Vergehen, der Veränderung und dem Wachsthum nicht unterworfen, über den Streit der Elemente erhaben, ewig, unveränderlich, leidenslos, das allein Göttliche unter dem Materiellen ist. Die Welt ist als das Bewegte, wie das Bewegende, nothwendig Eins und einzig und vollkommen. Die äussere Grenze der Welt ist kugelgestaltig, und sind die das kugelförmige Weltall ausfüllenden verschiedenen einfachen Körper in concentrischen Kreisen schichtenweise übereinander gelagert. In dieser Stufenreihe der Wesen sind die oberen Sphären das Wirkende, die unteren das Leidende; jede Sphäre aber, obgleich von aussen bewegt, ist zugleich in sich selbst bewegt, und auch der Himmel ein belebtes und beseeltes Wesen, sogut wie die Thiere, selbst die Elemente und die Erde hat ein ihr eigenthümliches Leben. Aus zwei Theilen besteht das Universum: der Himmel ist das Gebiet der gleichförmigen Bewegung und des unvergänglichen Seins; in der himmlischen Sphäre ist nur Ein Stoff, der Aether, und nur eine gleichförmige und vollkommene Bewegung, die Drehung im Kreise, daher auch kein Werden und kein Wechsel, die erst mit dem Gegensatz der Elemente und der Bewegung nach oben und unten beginnen. In der äussersten Grenze der Welt, dem Fixsternhimmel, befindet sich eine un-

zählbare Menge himmlicher Körper; er umschliesst alle Körper und wird von keinem umschlossen; frei von Wechsel und Leiden führt er das beste und in sich befriedigtste Leben in alle Ewigkeit. Weniger vollkommen ist die planetarische Region, aber auch die Planeten gehören noch zu dem Göttlichsten unter dem Sichtbaren und sind weit göttlicherer Natur, als die Menschen. Aus dem ungleichen Einfluss, den die Gestirne und namentlich die Sonne durch ihre bald nähere, bald fernere Stellung zur Erde auf diese ausüben, kommt der Wechsel des Entstehens und Vergehens. Das ursprüngliche Lebensprincip organischer Körper ist die Seele, welche an der materiellen Lebenswärme das ätherische Element ihres Daseins und ihrer Fortpflanzung hat. Jedem Organismus wohnt der Keim einer bestimmten Seele ein; die Pflanzenseele ist die bloss ernährende, die Thierseele die empfindende, wozu im Menschen noch die Vernunft kommt. Zwischen den verschiedenen Stufen des Naturlebens findet ein allmählicher Uebergang Statt. Das erste und vollkommenste aller lebenden Wesen ist der Mensch, dessen Bedürfnisse Alles in der Natur dienstbar ist. Nicht bloss hat er allein das richtige Ebenmaass der Gestalt, sondern auch die grösste Lebenswärme und das reinste und meiste Blut, die vollkommenste Seele, indem bei ihm zu dem ernährenden und empfindenden Bestandtheil derselben noch die Vernunft kommt. Die Einheit der fünf Sinne ist der Gemeinsinn; aus der Sinnesempfindung oder sinnlichen Wahrnehmung erzeugt sich in dem Gemeinsinne die Einbildung, als eine durch eine wirkliche Wahrnehmung hervorgebrachte Bewegung der Seele. Eine eigenthümliche Art der Einbildung ist das Träumen; mit dem Bewusstsein ihres Ursprungs aus der Sinnenwahrnehmung verknüpft, wird die Einbildung zur Erinnerung; wird diese durch willkürliche Denkthätigkeit hervorgerufen, so ist sie Besinnung, die nur dem Menschen zukommt. Die aus der Einbildung entspringende Begierde ist der Grund der Begierde, deren Gegenstand das praktisch Gute ist, d. h. ein solches, dessen Besitz oder Nichtbesitz von der eignen Thätigkeit abhängt. Die Vernunft des Menschen, die mit der göttlichen wesentlich eins ist, ist ohne Leiden, einfach und unvermischt. Zunächst ist sie nur die unentwickelte Anlage zum Denken, der unerfüllte Ort der Gedanken; aber trennbar vom Körper, unsterblich, ist nur die thätige, nicht die mit zum sterblichen Theil der Seele gehörende leidende Vernunft.

Wesentlich ist aber die Seele untheilbare Einheit, nur der Möglichkeit nach ist ihre Thätigkeit eine vielfache, in der Wirklichkeit immer nur Eine. Dem widerspricht es freilich, dass die Vernunft, als das allein Göttliche im Menschen, von aussen in denselben gekommen sei, so dass auch nur sie allein wie ungeworden, so unsterblich sei.

Ethik und Politik. In der Seele des Menschen hat die Sittlichkeit ihren Sitz; gerecht ist nur, wer das Gerechte mit der Gesinnung des Gerechten thut. Dazu gehört aber eine natürliche Empfänglichkeit für die Tugend, denn jeder Tugend gehen gewisse natürliche Beschaffenheiten, gewisse Triebe und Neigungen voran, in denen die sittlichen Eigenschaften schon gewissermassen angelegt sind. Tugend im eigentlichen Sinne entsteht nur dadurch, dass zum natürlichen Trieb die vernünftige Einsicht hinzukommt und ihn leitet, so dass die Tugend Sache der Uebung und des freien Willens, eine durch freie Thätigkeit erworbene Gewöhnung ist. Die sittliche Thätigkeit der Seele besteht also darin, dass der unvernünftige Theil derselben, die Begierde, der Vernunft gehorche und dass sich also der Wille frei entscheide zwischen den vernünftigen und sinnlichen Antrieben der Seele. Die richtige menschliche Thätigkeit ist aber die, welche im Verhältniss zur menschlichen Natur die richtige Mitte trifft. Was also für den Menschen das Förderlichste ist, das praktisch Gute, ist das Ziel aller sittlichen Thätigkeit. In der tugendhaften Thätigkeit der Seele besteht die Glückseligkeit, deren Vollendung in der Thätigkeit des Denkens, der Theorie, gesucht werden muss, an die sich die praktische Thätigkeit erst anschliesst. Nur aber in einem zu einer gewissen Reife gekommenen Leben ist die Glückseligkeit zu suchen; ein Kind kann so wenig glückselig als tugendhaft sein, weil es noch keines sittlich-vernünftigen Handelns fähig ist. Aeussere Glücksgüter können zwar die Glückseligkeit nicht begründen, aber fördern, und die äusseren Gaben des Glückes sind an und für sich wirklich ein Gut, wenn sie gleich für den Einzelnen oft ein Uebel werden. Auch die Lust gehört mit zur Glückseligkeit als nothwendige Folge der naturgemässen Thätigkeit, und das allgemeine Streben danach ist nothwendig eins mit dem Lebenstrieb; aber die höchste und des wahrhaft tugendhaften Mannes würdigste Lust ist die Lust des Erkennens. Obwohl die vollendete Tugend ihrem Wesen und Grunde nach nur Eine ist, so ist doch ihre natürliche Grundlage, die sittliche Anlage,

bei Verschiedenen verschieden, so dass an den Einzelnen wie an besondere Menschenklassen eigenthümliche moralische Anforderungen gemacht werden müssen. Es sind aber ausserdem die ethischen von den dianoëtischen Tugenden zu unterscheiden; die ethischen bestehen im richtigen Verhältnisse des unvernünftigen Theils der Seele zur Vernunft, wie Tapferkeit, Gerechtigkeit; die dianoëtischen sind bestimmte Beschaffenheiten der Vernunft selbst, wie Weisheit, Wissenschaft, Einsicht, Kunst und Vernunfterkennen. Die nähere Bestimmung des ethischen Verhältnisses dieser dianoëtischen Tugenden ist jedoch bei Aristoteles unklar; ebendasselbe gilt auch von der Mässigung und der Freundschaft. Die Erzeugung und Erhaltung der Tugend durch feste Gesetze ist nur im Staate möglich, und wie der natürliche Beruf des Menschen das Leben im Staate, so ist auch das eigenthümlich menschliche Gut die Tugend im Staate, so dass die Lehre vom Sittlichen eben die Politik ist. Die politische Gemeinschaft ruht wesentlich auf der natürlichen Gemeinschaft der Familie; die aus dem natürlichen Trieb hervorgehende Gemeinschaft zwischen Mann und Weib soll zur sittlichen Verbindung werden. Obgleich aber das Weib als freie Person mit dem Manne auf gleicher Stufe steht, so ist doch die sittliche Anlage des Weibes der Art und dem Grade nach von der des Mannes verschieden, ihr Wille ist schwach, ihre Tugend unvollkommen, ihr Beruf stille Zurückgezogenheit und Häuslichkeit, wobei sie den Mann als Herrn über sich anerkennt. Abhängig vom Vater ist das Kind, für dessen Bestes der Vater zu sorgen verpflichtet ist, während das Kind sich des Vaters vollkommenere Tugend in Gehorsam aneignet. Gänzlich abhängig und unfrei ist aber der Sclave, welcher das Eigenthum des Hausherrn ist, da Natur und Bedürfniss des Hauswesens auch lebendige und vernünftige Werkzeuge fordern, wie denn auch Solche, die von Natur nur für körperliche Verrichtungen geeignet sind, billiger Weise sich denen zu unterwerfen haben, die zu geistiger Thätigkeit fähig sind. Ungerecht ist es nur, wenn Solche zu Sclaven gemacht werden, die ihrer Natur nach herrschen sollten. Gehorsam und Brauchbarkeit für den Dienst seines Herrn ist des Sclaven einzige Tugend. Die Bürger zu tugendhaften und glückseligen Menschen zu machen, ist erste Aufgabe des Staates, der die Gemeinschaft der sittlichen Thätigkeit zur Darstellung eines vollkommenen und sich selbst ge-

nügenden Lebens ist, dessen Ziel und Spitze aber die Theorie ist. Obgleich ein Theil des allgemeinen Grundbesitzes zur Bestreitung öffentlicher Ausgaben abgesondert werden soll, auch gemeinsame Mahle bestehen sollen, so soll doch der Besitz unter die Einzelnen getheilt sein und nur die Einheit der Gesinnung den Gebrauch desselben gemeinsam machen. Die niedrigen Geschäfte des Handwerks und Landbaues, welche die zur Ausübung und Gewinnung der Tugend erforderliche Musse hemmen, sollen von den Sclaven besorgt werden, damit die Bürger sich ausschliesslich der Vertheidigung und Verwaltung des Staates widmen können. In der Verfassung des Staates soll die rechte Mischung seiner Elemente Statt finden und dem Könige keine Macht eingeräumt werden, die grösser als die Macht des Volkes wäre; auch ist es besser, dass das Gesetz herrsche, als ein Einzelner. Die Geburtsverhältnisse sollen durch Gesetze geregelt, auch die Zahl der Kinder gesetzlich festgestellt sein und verstümmelte Kinder ausgesetzt werden. Vom siebenten bis zum einundzwanzigsten Jahre soll die Jugend unter der Aufsicht des Staates erzogen, durch Musik und Gymnastik zur Sittlichkeit gewöhnt werden, damit die Gerechtigkeit, Tapferkeit und Einsicht des Staates und der Einzelnen dieselbe sei.

Das aristotelische System haben die Peripatetiker als Erbschaft ihres Meisters übernommen und zwar nicht materiell, doch aber formell in die Breite des empirischen Details weiter geführt, sofern sie, mit Hintansetzung der metaphysischen Seite, die physikalische und ethisch-popularphilosophische Partie weiter ausbildeten. Vom Meister selbst zum Nachfolger und Vorsteher der peripatetischen Schule in Athen eingesetzt war Tyrtamos aus Eresos auf der Insel Lesbos, wegen seiner Wohlredenheit Theophrastos genannt, von welchem ausser mathematischen und physikalischen Schriften besonders ein Werk aus dem Gebiete der praktischen Ethik unter dem Titel: „Moralische Charaktere“ bekannt geworden. Er starb um das Jahr 390 vor Ch. Geb. Ein anderer Schüler des Aristoteles, Eudemos aus Rhodos, ist wahrscheinlich der Bearbeiter der unter Aristoteles' Namen bekannten Schrift: Ethica ad Eudemum. Der um das Jahr 320 v. Chr. Geb. lebende Peripatetiker Dikäarchos aus Messana hielt sich vorwaltend an die psychologische Partie des Aristotelischen Systems und läugnete die Verschiedenheit und Unabhängigkeit der Seele vom Körper, sowie die Unsterblichkeit derselben, während

Aristoxenos aus Tarent auf verwandtem psychologischem Standpunkte das Wesen der Seele als die musikalische oder harmonische Stimmung des Körpers fasste. Der um das Jahr 370 vor Chr. gestorbene Peripatetiker Straton aus Lampsakos, genannt der Physiker, war der Nachfolger Theophrast's als Vorsteher der Schule und hielt sich besonders an die physikalische Partie des aristotelischen Systems, in deren Bearbeitung er zu dem Resultate kam, dass alles Sein und Leben in der Welt nicht von einem rein immateriellen Geist, sondern aus der in der Materie lebenden Naturkraft abzuleiten sei, die ihm als eins und identisch mit dem göttlichen Wesen galt, und dass insbesondere alle Thätigkeiten der Seele auf die Sinnesempfindungen sich reducirten, als deren Einheit er die Vernunft bezeichnete. Weniger bedeutende Namen unter den Peripatetikern waren der in der Geschichte Athens berühmte Demetrios Phalereus aus Athen, Lykon oder Glykon aus Troas, Hieronymus aus Rhodos, Ariston aus Keos, Kritolaos aus Phaselis in Lycien, Diodoros aus Tyrus, und die etwas später als Commentatoren des Meisters auftretenden Peripatetiker Alexander aus Aphrodisias in Karien, der um das Jahr 200 nach Chr. Geb. lebte und der Exeget hiess, auch eine exegetische Schule der Alexandristen stiftete, und Andronikos aus Rhodos, der schon früher, um das Jahr 80 vor Chr. Geb., als Lehrer der Philosophie in Athen lebte und sich mit Exegese und Paraphrase der aristotelischen Ethik beschäftigte, auch als Ordner der aristotelischen Schriften genannt wird. Der Peripatetiker Kratippos aus Mitylene lebte um das Jahr 48 vor Ch. Geb., Nikolaos aus Damaskos und Xenarchos aus Seleucia lebten zur Zeit Christi, Alexander von Aegä zur Zeit Nero's, dessen Lehrer er war, und Adrastos von Aphrodisias um's Jahr 150 nach Chr. Geb.

Dritte Epoche.

Die nacharistotelische Philosophie.

§. 17.

Uebersicht.

Der Grundcharakter der nacharistotelischen Philosophie, als der letzten Entwickelungsform des philosophirenden Geistes

im Alterthum, besteht darin, dass die in dieser Epoche vom dritten vorchristlichen bis zum sechsten nachchristlichen Jahrhundert auftretenden Systeme der Philosophie in der Wirkung auf den Menschen das Ziel der Philosophie suchen, die praktische Seite des Geistes in den Vordergrund stellen und in theoretischer Hinsicht sich mehr oder minder an ältere philosophische Theorien anlehnen. Das Subject zieht sich aus der objectiven Welt auf sich selbst zurück, um in seiner reinen Innerlichkeit unbedingte Befriedigung zu finden. Der Boden des national-griechischen Lebens, auf welchem sich bisher die Entwickelung der philosophischen Vernunft bewegte, wird nunmehr verlassen; mit dem Aufhören der griechischen Freiheit und nationalen Selbständigkeit erlosch auch die selbständige philosophische Production und der rein wissenschaftliche Geist.

Zunächst tritt in der macedonischen Zeit, vom dritten bis zum ersten vorchristlichen Jahrhundert, in der Philosophie der Secten, im Stoicismus, Epikuräismus und Skepticismus, das Subject entweder als selbst genügsames oder als geniessendes oder als zweifelndes in sich selber zurück.

Sodann tritt in der römischen Zeit, im letzten vorchristlichen und ersten christlichen Jahrhundert, der philosophische Geist in der Form des Eklekticismus und der unselbständigen Reproduction griechischer Systeme durch die Römer auf, wobei vom Gesichtspunkt der Brauchbarkeit aus das Wahre, als das für das praktische Bedürfniss des Subjects Geeignete, aus den verschiedenen vorausgegangenen Systemen ausgewählt wurde, ohne dass an eine wissenschaftliche Begründung der allgemeinen Wahrheiten gedacht worden wäre.

War einmal der Glaube an die Wahrheit der bisherigen Systeme in ihrer Ausschliesslichkeit erschüttert, und das eigentlich productive philosophische Streben ermattet, so sucht im letzten Stadium der nacharistotelischen Philosophie, das vorwaltend der byzantinischen Zeit angehört und etwa vom zweiten bis zum sechsten christlichen Jahrhundert reicht, das praktische Bedürfniss des philosophirenden Subjects, dem auch die eklektische Verknüpfung von Bruchstücken aus verschiedenen Systemen nicht mehr genügte, nach einer über das Subject hinausreichenden Autorität, der innern Offenbarung der Gottheit, und verbindet sich mit der religiösen Ueberlieferung — im Neuplatonismus.

§. 18.
Der Stoicismus.

Der Urheber der stoischen Schule war Zenon aus Cittium auf der Insel Cypern, der um's Jahr 340 vor Chr. Geb. als der Sohn eines Kaufmanns geboren war und in Athen zwanzig Jahre lang im Umgang mit den Sokratikern und Akademikern sich der Philosophie widmete. Von einer mit Malereien geschmückten Säulenhalle, der Stoa Poikile, wo Zenon meistens lehrte, erhielt seine Schule den Namen der stoischen. Um seines streng sittlichen Charakters und Lebens willen von den Athenern hoch geachtet, erhängte sich Zenon in hohem Alter selbst, weil er den Finger gebrochen hatte, um's Jahr 260 vor Chr. Geb.

Schüler und Nachfolger Zenon's als Vorsteher der Schule war Kleanthes aus Assos in Troas, der sich mit Wassertragen bei der Nacht seinen Unterhalt erwarb und im 81. Jahre sich selbst entleibte. Sein Schüler und Nachfolger Chrysippos aus Soloi in Cilicien, der um's Jahr 280 vor Chr. Geb. geboren war, hatte um die Ausbildung und dialektische Begründung der stoischen Lehre die grössten Verdienste, indem er namentlich in zahlreichen Schriften die Lehre der Stoa gegen die Akademiker vertheidigte. Er starb um's Jahr 210 vor Chr. Geb.

Chrysipp's Schüler, Diogenes aus Seleucia, der Babylonier genannt, folgte demselben auf dem Lehrstuhl in Athen und kam im Jahre 156 vor Chr. als atheniensischer Gesandter mit andern Philosophen nach Rom, wo er die erste Bekanntschaft der Römer mit der stoischen Philosophie vermittelte. Dem Diogenes folgte als Vorsteher der Schule sein Schüler Antipater aus Tarsus (oder Sidon), diesem dessen Schüler Panätios aus Rhodos, geb. um 175 und gest. um 112 v. Chr. Geb., der hauptsächlichste Verbreiter des Stoicismus in Rom, und diesem wiederum Posidonios aus Apamea in Syrien, gewöhnlich der Rhodier (wegen der von seinem Lehrer gestifteten rhodischen Schule) genannt, welcher als Lehrer Cicero's bekannt ist. Ausser diesen werden noch andere, weniger bedeutende Anhänger der stoischen Schule genannt.

Aus platonischen, aristotelischen, megarischen und kynischen Elementen combinirt, charakterisirt sich die stoische Philosophie durch die Unterordnung des philosophischen Wissens

unter den Begriff der Tugend und des sittlichen Handelns, so dass die Ethik als höchstes Ziel der Philosophie erscheint. Das stoische System in der Gestalt, die es durch Chrysipp erhielt und die von Seiten der späteren Stoiker keine wesentlichen Veränderungen erlitt, ist in seinen Grundzügen Folgendes.

Logik. Alle Vorstellungen sind aus einem Ein- oder Abdrucke des Vorgestellten auf die Seele zu erklären, die bei der Geburt einer unbeschriebenen Tafel, einem leeren Blatte gleicht, welches erst durch die Berührung mit den Gegenständen oder durch die Wahrnehmung Inhalt bekommt. Aus der Wahrnehmung entsteht die Erinnerung, aus vielen gleichartigen Erinnerungen die Erfahrung, durch Schlüsse aus der Erfahrung werden die über das unmittelbar Wahrnehmbare hinausliegenden Begriffe gebildet, und zwar entweder auf künstlerisch methodischem oder auf natürlichem Wege. Letztere entwickeln sich bei Allen gleichmässig aus der allgemeinen Erfahrung; die erstern dagegen begründen die Wissenschaft, als das System kunstmässiger Begriffe, dessen Ergebniss aber mit den natürlichen Begriffen übereinstimmen muss. Eigentliches Wissen kann die sinnliche Wahrnehmung als solche noch nicht gewähren, sondern es kann dasselbe erst aus der Thätigkeit des Verstandes hervorgehen. Erkenntniss der Wahrheit muss möglich sein, weil ohne sie kein Handeln nach fester Einsicht und Grundsätzen möglich wäre; wahr ist aber eine Vorstellung, wenn sie uns ein Wirkliches so darstellt, wie es ist. Wo sich uns eine Vorstellung unmittelbar durch sich selbst mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängt, haben wir es nicht mit einer Einbildung, sondern mit einem Wirklichen zu thun. Das Kriterium der Wahrheit ist also die den Vorstellungen inwohnende Ueberzeugungskraft oder die begriffene Vorstellung, die unmittelbar einleuchtet.

Physik. Das Körperliche allein ist das wahrhaft Wirkliche in der Welt; nur dem Körperlichen kommt ein wesenhaftes und selbständiges, dem Unkörperlichen dagegen nur ein accidentelles Sein zu. Alles Bewegende und Bewegte ist körperlich, auch die menschliche Seele und die Gottheit, Tag und Nacht, Tugend und Laster. Alle Eigenschaften der Dinge lassen sich auf die Luftströmungen zurückführen, welche dem materiellen Sein die unterscheidende Bestimmtheit mittheilt; auch Eigenschaften und Gedanken der Seele lassen sich aus dem Dasein gewisser luftartiger Stoffe in der Seele ableiten. Nur

leerer Raum, Ort, Zeit und Vorstellung sind etwas Unkörperliches. Keineswegs ist das Körperliche undurchdringlich, sondern ein Körper kann einen andern in der Art in sich aufnehmen, dass dieser alle seine Theile durchdringt und erfüllt. An jedem Dinge ist die Materie oder Wesenheit als solche zu unterscheiden von den bestimmten Unterschieden oder der Eigenschaft des Dinges, sodann die schlechthin zufällige Beschaffenheit (Grösse, Farbe, Ort, Zeit, Thun, Leiden, Bewegung, Zustand) und die blos relative zufällige Beschaffenheit, die dem Ding in Beziehung auf ein anderes zukommt (rechts und links, Vaterschaft und Sohnschaft). Das Wesen der Dinge aber, die Substanz oder der Urstoff, woraus Alles besteht, ist die Materie, der allem bestimmten Sein zu Grunde liegende Stoff. Dieser ist mit der Gottheit ein und dasselbe Wesen, nur in verschiedener Beziehung angeschaut, sofern die Materie das Urwesen als leidendes Princip oder als Object der weltbildenden Thätigkeit ist, die Gottheit dagegen die dem Urwesen inwohnende schöpferische Kraft, das wirkende und gestaltende Princip ist, welches auch als der Alles durchdringende Hauch, als der vom höchsten Himmel aus belebend und gestaltend durch die Welt sich ergiessende Aether, als weltbildendes künstlerisches Feuer, als die alle Lebenskeime enthaltende Seele der Welt, als allgemeines Gesetz und Vernunft der Welt, als die ewige Natur oder das Verhängniss oder als Vorsehung bezeichnet ist. Aus dem Urwesen wächst das Weltganze mit derselben Nothwendigkeit hervor, wie das Thier oder die Pflanze aus dem Samen. Das Urfeuer verwandelt sich nämlich zunächst in Luft, dann in Wasser, aus diesem schlägt sich ein Theil als Erde nieder, ein anderer bleibt Wasser, ein dritter verdünstet als atmosphärische Luft, und aus der wechselnden Mischung dieser Elemente bildet sich die Welt; und zwar stellt das Feuchte, in welches sich das Urfeuer zuerst verwandelt, den Leib der Welt, die darin verborgene Wärme dagegen die Seele der Welt dar. Luft und Feuer sind die wirkenden, Erde und Wasser die leidenden Stoffe. Den Stoff aber, den das Urwesen als seinen Leib von sich ausgesondert hat, zehrt es allmählich wieder auf, bis am Ende dieser gegenwärtigen Weltzeit ein allgemeiner Weltbrand alle Dinge in den Urzustand zurückführt, in welchem nur noch das Urfeuer oder die Gottheit unmittelbar existirt und eine neue Weltbildung nach demselben Gesetze beginnt, so dass sich die Geschichte der Welt und

der Gottheit in einem ewigen Kreislaufe bewegt. Alles in der Welt erfolgt, vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkungen, mit ausnahmsloser Nothwendigkeit, welche in populärer Vorstellung der Wille des Zeus genannt wird, sowie denn überhaupt die Stoiker in den Göttern des Volksglaubens und den Göttermythen naturphilosophische Ideen nachzuweisen suchten. Zeus ist ihnen das Eine Urwesen, welches alle Dinge und alle Götter hervorgebracht hat und wieder in sich zurücknimmt, das Urfeuer oder die allgemeine Weltvernunft; alle übrigen Götter sind als Theile der Welt auch nur Theile und besondere Erscheinungsformen des Zeus, nur besondere Namen des vielnamigen Gottes. Der als Aether in der obersten Region bleibende Theil des Zeus heisst Athene; der in Luft sich verwandelnde Theil desselben heisst Here; der in elementarisches Feuer übergehende Theil des Zeus heisst Hephästos; der zu Wasser werdende Theil Poseidon, der als Erde erscheinende Demeter oder Hestia, und ebenderselbe Zeus ist in anderer Beziehung Hermes, Dionysos, Herakles. Die Gottheit als Verhängniss wird durch die Moiren bezeichnet, die wohlthätige Macht des Gottes durch die Chariten, der göttliche Ursprung der Bildung durch die Musen; Apollon ist die Sonne, Artemis der Mond, Demeter die Frucht, Dionysos der Wein. Eines jeden Einzelwesens Same oder Seelenkeim ist in ihm das Bleibende bei dem beständigen Wechsel der Stoffe. Jedes Ding ist einem anderen zu Liebe geschaffen, die Pflanzen zur Nahrung der Thiere, die Thiere zur Nahrung und zum Dienste der Menschen, die ganze Welt um der Menschen und der Götter willen; die Bestimmung des Menschen aber ist die Betrachtung und Nachahmung der Welt, von der er ein Theil ist; nur das Ganze ist vollkommen sich selbst Zweck und auch die Unvollkommenheit des Einzelnen zur Vollkommenheit des Ganzen nothwendig. Die physischen Uebel gehen aus natürlichen Ursachen mit Nothwendigkeit hervor und sind nur als unvermeidliche Folge zweckmässiger Einrichtungen von der Natur geordnet. Das moralische Uebel ist auf den freien Willen und die Absicht des Menschen zurückzuführen; denn auch die Gottheit war nicht im Stande, die menschliche Natur frei von Fehlern zu erhalten; das Böse aber war überdiess um des Guten willen als dessen Gegensatz nothwendig und wird in seinen Erfolgen von der Gottheit selbst zum Guten gelenkt. Dem Guten aber kann weder ein wirkliches

Uebel, noch dem Schlechten ein wirkliches Glück widerfahren, und wird das Unglück von dem Weisen theils als ein blosser Naturerfolg, theils als eine heilsame Uebung seiner sittlichen Kräfte betrachtet, denn es gibt Nichts, was nicht ein Stoff für vernünftiges Handeln werden könnte. Die unorganischen Wesen werden durch den blossen Hang, die Pflanzen durch die Natur, die Thiere durch die Seele und die Menschen durch die vernünftige Seele zusammengehalten. Auch die Himmelskörper sind vernünftige und selige Wesen, ja die göttlichsten und höchsten Theile der Welt. Der feurige und warme Stoff der Seele ist an das Blut gebunden; im Samen wird ein Theil der Seele auf das Erzeugte übertragen; aus diesem entwickelt sich im Mutterleibe zunächst eine Pflanzenseele, welche durch die Einwirkung der äussern Luft nach der Geburt zur animalischen Seele gestaltet und verdichtet wird. Aus dem herrschenden Theile der Seele des Menschen, ihrer vernünftigen Grundkraft, gehen als Theile derselben auch die übrigen sieben Kräfte der Seele hervor, nämlich die fünf Sinne, die Zeugungskraft und das Sprachvermögen. Als vernünftige Kraft ist die Seele dem göttlichen Wesen verwandt.

Ethik. Der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe ist der allgemeine Grundtrieb aller Wesen; darnach strebt jedes Wesen nach dem, was seiner Natur gemäss ist, und nur dieses hat einen Werth für dasselbe, ist sein höchstes Gut und letzter Zweck. Naturgemäss aber kann für den Einzelnen nur das sein, was mit dem Gang und Gesetz des Weltganzen oder mit der allgemeinen Weltvernunft übereinstimmt, und für bewusste und vernünftige Wesen nur dasjenige, was aus der Erkenntniss dieses allgemeinen Gesetzes oder aus vernünftiger Einsicht hervorgeht. Die Uebereinstimmung mit der allgemeinen Weltordnung ist die Tugend, sie allein ein Gut, und in ihr allein besteht Glückseligkeit. Nur die Tugend ist nützlich, für den Schlechten dagegen Nichts von Nutzen, denn für vernünftige Wesen liegt Gut und Uebel nicht in dem, was ihnen widerfährt, sondern einzig und allein in ihrem Thun. Wahres Gut ist allein die Tugend, absolutes Uebel nur die Schlechtigkeit; alles Uebrige gehört zu dem Gleichgültigen, den Adiaphora, was gleich sehr zum Guten, wie zum Schlechten benutzt werden kann; aber selbst der innere Genuss der sittlichen Vortrefflichkeit ist nicht Zweck, sondern nur natürliche Folge der tugendhaften Thätigkeit. Alle Bedingungen der Glückseligkeit trägt die Tugend in sich; in der innern Beschaffenheit der guten

oder bösen Handlung liegt der Lohn oder die Strafe derselben, sofern jene naturgemäss, diese naturwidrig ist; die Glückseligkeit, welche die Tugend gewährt, kann selbst durch ihre eigne Dauer nicht vermehrt werden; in der Tugend allein ist der Mensch schlechthin unabhängig von allem Aeussern, schlechthin frei und in sich befriedigt. Der Affect ist die vernunft- und naturwidrige Gemüthsbewegung, der das rechte Maass überschreitende Trieb, alle Affecte aber beruhen auf einem falschen Urtheile über Gut und Uebel. Nur wo die Affecte gänzlich unterdrückt sind, findet wahre Tugend Statt. Der wahre Weise lässt sich in seinem Handeln nie durch einen Affect bestimmen; er fühlt zwar den Schmerz, aber er betrachtet ihn nicht als ein Uebel und leidet desshalb auch keine Qual; er kann zwar geschmäht und misshandelt, aber nicht verletzt und beschimpft werden; er geräth nie in Zorn und bedarf dieses vernunftlosen Antriebs auch nicht zur Tapferkeit und zur Bekämpfung des Unrechts; ebenso aber empfindet er kein Mitleid und übt keine Nachsicht. So ist die wahre Tugend des Weisen nach der negativen Seite die Apathie oder die Freiheit von Affecten. Ihrem positiven Gehalt nach ist die Tugend Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz der Natur und als solche ausschliesslich Sache der Vernunft, ja recht eigentlich die richtig beschaffene Vernunft selbst. Alles vernünftige Handeln ist durch die richtige Erkenntniss bedingt; eine natürlich oder bloss durch Uebung erworbene Tugend gibt es nicht; in der aus der vernünftigen Einsicht hervorgehenden Tugend allein besteht die richtige Beschaffenheit der Seele, die Gesundheit und Stärke des Geistes. Obgleich sich die Tugend aus eigner Kraft immer bethätigen wird, so kommt es doch nicht auf die That als solche an, sondern einzig und allein auf die tugendhafte Gesinnung, sowie auch umgekehrt die schlechte Begierde ihrer wirklichen Befriedigung gleich zu achten ist. Wer die Tugend in diesem Sinne besitzt, ist der wahre Weise, wem dieselbe fehlt, der ist ein Unweiser oder Thor; jener ist allein frei, weil er allein sich aus sich selbst bestimmt; er allein ist schön, weil nur die Tugend wahrhaft schön ist; er allein reich, weil bedürfnisslos, ja absolut reich, sofern derjenige, welcher von Allem nur den rechten Gebrauch macht, sich zu Allem als Eigenthümer verhält. Nur die Weisen verstehen zu herrschen, wie zu gehorchen; sie allein sind Könige, Feldherren, Steuermänner, Redner, Dichter, Propheten, Priester; alle Thoren

dagegen sind nothwendig auch gottlos, unheilig, Feinde der Götter. Nur der Weise ist der Dankbarkeit, Liebe, Freundschaft fähig; er allein ist schlechthin vollkommen, schlechthin leidens- und bedürfnisslos, schlechthin glücklich und steht selbst hinter Zeus an Glückseligkeit nicht zurück; der Unweise dagegen ist schlechthin thöricht, unglückselig und verkehrt, ja geradezu verrückt, weil er über sich selbst und was ihn angeht, kein Bewusstsein hat. In jeder einzelnen Tugend sind alle enthalten, in jedem Fehler alle Fehler; darum sind alle Tugenden und tugendhaften Handlungen, aber auch alle Fehler gleich. Unter den gleichgültigen Dingen umfasst das Wünschenswerthe theils geistige Eigenschaften und Zustände (gute Anlagen, Kunstfertigkeit), theils körperliche Vorzüge (Schönheit, Stärke, Gesundheit, Leben), theils äussere Güter (Reichthum, Ehre, edle Abkunft, Verwandte); das Verwerfliche umfasst das Entgegengesetzte, das Mittlere alles dasjenige, was nur einen so geringen Werth oder Unwerth hat, dass es weder Verlangen noch Abscheu zu erwecken geeignet ist. Von den vier Cardinaltugenden ist die Einsicht das Wissen von den Gütern, den Uebeln und dem Mittleren, die Gerechtigkeit ist das Wissen von dem Werth eines Jeden, die Tapferkeit ist das Wissen von dem, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, die Besonnenheit ist das Wissen von dem, was zu wählen und zu vermeiden ist. Der Trieb nach Gemeinschaft ist unmittelbar mit der Vernunft selbst gegeben, denn in seiner Vernunft weiss sich der Mensch als Theil des Ganzen und ebendamit als verpflichtet, sein individuelles Interesse dem des Ganzen unterzuordnen. Aus dem Bewusstsein, dass die vernünftige Seele in Allen eine und dieselbe ist, folgt unmittelbar der Trieb nach Gemeinschaft zwischen den einzelnen Vernunftwesen. Während alles Uebrige um der vernünftigen Wesen willen da ist, so sind sie für einander da, ihre Gemeinschaft ist mithin das unmittelbarste Gebot der Natur; mit den Thieren stehen wir in keinem Rechtsverhältnisse, mit uns selbst auch nicht, nur gegen die andern Menschen und gegen die Götter können wir Gerechtigkeit üben. Darum sind alle Weise und Tugendhafte, und nur sie allein wahrhaft mit einander befreundet, weil sie allein in ihrer Lebensansicht übereinstimmen und weil sie alle in einander die Tugend zu lieben haben. Alles Thun des Weisen dient daher auch dem Besten aller Andern, und wenn ein Weiser irgendwo auch nur den Finger vernünftig

bewegt, so nützt diess allen Weisen in der ganzen Welt. Wie könnte sich darum der Weise dem allgemeinen Rechtsinstitute, dem Staate entziehen? Wie dürfte er die Gelegenheit versäumen, durch Betheiligung am Staatsleben das Gute zu befördern und das Böse zu hindern? Wie sollte er die Ehe verschmähen und sowohl sich selbst die Theilnahme an einer so naturgemässen und innigen Gemeinschaft, als auch dem Staate eine Nachkommenschaft und der menschlichen Gesellschaft das Beispiel eines schönen Familienlebens versagen dürfen? Freilich war diess auch nur Theorie und Ideal; in der Wirklichkeit hinderte die ethische Ueberspannung des Stoicismus eine reine und volle Bethätigung an Staat und Familie, und spätere Stoiker erklärten ganz consequent, der Weise thue besser, sich mit Staatsgeschäften nicht zu befassen. Die Consequenz der stoischen Weltanschauung war der Kosmopolitismus: da alle Menschen gleichmässig an der Vernunft Theil haben, so stehen sich Alle gleich nahe; die Eine Vernunft ist das gemeinsame Gesetz für Alle; Solche aber, die unter einerlei Gesetz stehen, sind Genossen Eines Staates, zu dem sich alle Einzelstaaten nur verhalten, wie die Häuser Einer Stadt zum Ganzen, und wenigstens der Weise wird diesen grossen Staat, dem alle Menschen angehören, weit über den engen stellen, in welchen ihn der Zufall der Geburt versetzt hat, sowie er auch für das Ganze nur darauf hinarbeiten wird, dass sich Alle als Bürger eines Staates erkennen und, statt trennender Gesetze und Verfassungen, als Eine Heerde unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft zusammenwohnen. Der wahre Weise ist ergeben in den Weltlauf; er ehrt die Gottheit auch darin, dass er seinen Willen dem ihrigen unterordnet, er wird das, was die Gottheit will, für besser halten, als was er selbst will, und wird bedenken, dass Alle unter allen Umständen dem Verhängnisse folgen müssen, dass es aber vernünftigen Wesen geziemt, demselben freiwillig zu folgen, in Betracht dass es nur Einen Weg gibt zur Freiheit und Glückseligkeit, Nichts zu wollen, als was in der Natur der Dinge liegt, was auch ohne unser Wollen sich vollbringt. Wird aber der Weise vom Schicksal in eine äussere Lage versetzt, die unerträglich für ihn ist, so kann er sich derselben durch Selbstmord entziehen. Denn auch Leben und Tod sind ja an sich sittlich gleichgültige Dinge, Adiaphora, von denen das Eine nur so lange vorzüglicher ist, als das Andere, so lange die

wesentlichen Bedingungen für ein naturgemässes Leben vorhanden sind.

§. 19.

Der Epikuräismus.

Epikuros war im Jahre 342 vor Chr. Geb. in dem atheniensischen Demos Gargettos geboren, aber in Samos, wohin sein Vater übergesiedelt war, erzogen. Nachdem er später in Athen, Mitylene, Kolophon und Lampsakos gelebt hatte, begründete er um das Jahr 307 in Athen eine Schule, der er bis zu seinem Tode im Jahre 271 vor Chr. G., in freundschaftlichem Verkehr mit seinen Schülern und von Allen hochgeachtet, vorstand. Seine Lehre ist uns nur aus den von ihm selbst verfertigten Auszügen aus seinen Schriften bekannt. Sein Lieblingsschüler war Metrodoros aus Lampsakos; als Vorsteher der Schule folgte ihm Hermachos von Mitylene. Als ältere Stoiker werden ausserdem Timokrates aus Lampsakos, ein Bruder Metrodor's, Leonteus und seine Gattin Themista, die atheniensische Hetäre Leontine u. A. genannt. Auch Epikur, wie die Stoiker, stellte die Philosophie unter den praktischen Gesichtspunkt und bestimmte sie als diejenige Thätigkeit, welche mittelst der Rede und des Denkens die Glückseligkeit erstrebt. Auch die Naturforschung dient nur diesem Zwecke; wenn uns der Gedanke an die Götter nicht belästigte, so bedürften wir keiner Naturforschung.

Kanonik (Erkenntnisslehre oder Untersuchung über das Kriterium der Wahrheit). Indem die Bilder von den Gegenständen durch die verschiedenen Sinneswerkzeuge in die Seele eindringen, entstehen unsere Vorstellungen von den Dingen, und auch diejenigen Vorstellungen, denen kein wirkliches Object entspricht, sind auf solche der Seele gegenwärtige Bilder zurückzuführen; denn theils dauern die Bilder der Dinge oft länger, als die Dinge selbst; theils entstehen durch zufällige Verbindungen von Atomen nicht selten Bilder in der Luft, die von keinem ihnen ähnlichen Körper herrühren, theils vermischen sich auch verschiedenartige Bilder auf dem Wege zu unsern Sinnen. Zeigt uns die Wahrnehmung vorhandene Gegenstände unrichtig oder unvollständig, so rührt diess daher, dass die Bilder derselben verändert oder verstümmelt worden sind, ehe sie unsere Sinne erreicht haben. Aus dem Vorstellen geht

auch das Wollen und Handeln hervor, indem die Seele durch die Vorstellungen in Bewegung gesetzt wird und diese Bewegung von ihr aus sich dem Körper mittheilt. Auf der Wahrnehmung oder Sinnesempfindung beruht unser Urtheil über Wahrheit und Falschheit ausschliesslich. Da die Vernunfterkenntniss auf der Sinneswahrnehmung beruht, so ist sie allein das Kriterium der Wahrheit, und nur in ihr die Möglichkeit einer festen Ueberzeugung gegeben. Wollten wir also den Sinnen nicht glauben, so würde alles Wissen und alle Möglichkeit des Handelns aufhören; bei den Sinnestäuschungen aber liegt der Fehler nicht in der Wahrnehmung als solcher, sondern nur in unserm Urtheil. Verwechseln wir den Eindruck oder das Bild des Gegenstandes mit der Sache, so kann diese Täuschung nicht unsern Sinnen, sondern nur unserer Meinung zur Last gelegt werden. Die Sinnesempfindung ist unwiderleglich, unmittelbar gewiss, ist darum Augenscheinlichkeit. Durch die Wiederholungen der gleichen Anschauung entsteht der Begriff, als das im Gedächtniss festgehaltene allgemeine Bild des Wahrgenommenen. Auf diesen gedächtnissmässigen Vorstellungen beruht alles Reden und Denken, denn sie allein sind das, was wir ursprünglich mit dem Namen der Dinge bezeichnen; die Sprache ist nur ein Mittel, um die Erinnerungen an bestimmte Anschauungen hervorzurufen. Die herkömmlichen Bezeichnungen der Gegenstände sind das den natürlichen Begriffen Entsprechende; diejenige Meinung aber ist allein wahr, die durch das Zeugniss der Sinne beglaubigt, wenigstens durch die Wahrnehmung nicht widerlegt wird.

P h y s i k. Von den verschiedenen Ursachen der natürlichen Erscheinungen nur eine für die allein mögliche auszugeben, heisst über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen. Nichts ist verkehrter, als die Meinung, dass die Einrichtung der Natur auf das Beste des Menschen oder überhaupt auf irgend einen Zweck berechnet sei; die natürlichen Kräfte haben vielmehr rein nach dem Gesetze der Nothwendigkeit gewirkt, und auf diesem Wege ergaben sich auch für den Menschen mancherlei Mittel und Kräfte, was aber durchaus kein beabsichtigter, sondern nur ein rein zufälliger Erfolg der naturnothwendigen Wirkungen ist. Jede Substanz muss auf Anderes wirken und Einwirkungen von Anderem erfahren; was aber wirkt oder leidet, ist ein Körper, es gibt mithin nur körperliche Substanzen; und die verschiedenen Eigenschaften der Dinge,

sowohl wesentliche als zufällige, sind nur Accidentelles an den Körpern selbst, kein für sich seiendes Unkörperliches. Ohne den leeren Raum aber können sich die Körper nicht bewegen; Alles was ist, besteht nur aus den Körpern und dem Leeren, ein Drittes gibt es nicht. Alle Körper, die wir wahrnehmen, sind aus Theilen zusammengesetzt; diese Urbestandtheile der Dinge oder Atome sind weder geworden noch vergehen sie, noch können sie in ihrem Bestande verändert werden. Diese Urkörper sind so klein, dass wir sie nicht wahrnehmen können, weil ihre physikalische Beschaffenheit jeder Theilung widerstrebt. Sie sind ferner ohne Farbe, Wärme, Geruch; sie haben nur Gestalt, Grösse und Schwere, und in diesen drei Beziehungen unterscheiden sie sich. Da ihre Zahl unendlich, so ist auch der Raum, in dem sie sich befinden, und das aus Beiden Zusammengesetzte oder die Welt unbegrenzt. Indem die Atome bei ihrem Falle im Leeren um ein Kleinstes von der senkrechten Linie abweichen, stossen sie zusammen; aus ihrem Zusammenstoss erzeugt sich die schwingende oder Wirbelbewegung, deren Product die Welt ist. So entstehen durch den Zusammenstoss und die Schwingungen der Atome ohne alle Absicht und Berechnung unendlich viele und verschiedenartige Zusammenhäufungen von Atomen, d. h. unendlich viele, in Gestalt und Einrichtung verschiedene Welten, die aber alle darin ähnlich sind, dass sie geworden und vergänglich sind und einer allmählichen Zu- und Abnahme unterliegen. Zwischen den einzelnen Welten sind leere Zwischenräume, in denen von Zeit zu Zeit durch Atomenhäufung neue Welten entstehen. Wie alles Wirkliche, so muss auch die Seele des Menschen ein Körper sein, der aber aus den feinsten, leichtesten und beweglichsten Atomen bestehen muss. Sie ist aus einem feurigen, einem luftigen, einem dunstartigen und noch einem vierten feinsten und beweglichsten Stoffe zusammengesetzt, welcher letztere die Ursache der Empfindung ist. Je nachdem in der Mischung dieser Stoffe der eine oder andere überwiegt, bestimmt sich das Temperament der Menschen so oder anders. Der vernunftlose Seelenstoff ist durch den ganzen Leib verbreitet, der vernünftige Theil derselben hat in der Brust seinen Sitz; es können Theile der vernunftlosen Seele durch körperliche Verstümmelungen verloren gehen, ohne dass die vernünftige Seele und mit ihr das Leben entweicht. Nur wenn das Band zwischen Seele und Leib ganz gelöst wird, vermag

auch die Seele nicht länger fortzudauern, sondern ihre Atome, vom Leibe nicht mehr zusammengehalten, zerstreuen sich vermöge ihrer Leichtigkeit und Beweglichkeit augenblicklich. Damit ist die Furcht vor dem Tode, sowie vor den Schrecken der Unterwelt gründlich aufgehoben. Die Vorstellungen des Volkes von den Göttern und von der Vorsehung sind nur aus Unwissenheit und Furcht entstanden; schreckende Naturerscheinungen und Traumbilder erzeugten in den Gemüthern die Furcht vor höheren Mächten, und die Religion, deren Grundstimmung die Furcht, ist Urheberin der grössten Uebel geworden. Allerdings gibt es Götter, deren Dasein etwas unmittelbar Gewisses, in unsern natürlichen Begriffen Begründetes ist; sie sind selige, vernünftige Wesen, mit einem ätherischen, aus den feinsten Atomen bestehenden Leibe versehen; aber in keiner der Welten, sondern in den leeren Zwischenräumen derselben wohnen sie in unzähliger Menge, von keinem Unwetter belästigt, unter ewig heiterm Himmel, frei von Sorgen und Mühen, unbekümmert um die Welt, in seliger Betrachtung ihrer unveränderlichen Vortrefflichkeit. Nur solche Götter sind nicht zu fürchten, nur sie werden frei und rein, bloss um ihrer Vortrefflichkeit willen verehrt.

Ethik. Das einzig unbedingte Gut ist die Lust, das einzig unbedingte Uebel der Schmerz; diese Ueberzeugung ist uns unmittelbar durch die Natur gegeben und wird in allem unsern Thun und Lassen als maassgebend vorausgesetzt; alle lebenden Wesen suchen vom ersten Augenblick ihres Daseins an die Lust und fliehen den Schmerz; darum ist die Lust der natürliche und in sich befriedigte Zustand jedes Wesens. Das eigentliche Wesen und Ziel der Lust besteht aber in der Schmerzlosigkeit. Nicht aber von den Lüsten der Ausschweifenden, überhaupt nicht vom sinnlichen Genuss gilt diess, sondern unter Lust ist diess verstanden, dass der Körper von Schmerzen und das Gemüth von Unruhe frei ist. Die Wurzel von Allem aber und das grösste Gut ist die Einsicht. Die Lust des Fleisches ist in enge Grenzen eingeschlossen, nur das Denken vermag in der Anerkennung dieser Grenzen und ihrer Nothwendigkeit ein in sich vollendetes Leben hervorzubringen, welches der unbegrenzten Zeitdauer nicht bedarf. Zur Freiheit von Schmerzen genügt wenig, und diess Wenige ist leicht zu erreichen; der Weise braucht bei Wasser und Brot Zeus nicht um sein Glück zu beneiden; das Glück hat daher wenig

Macht über ihn, die Hauptsache liegt am Verstande, und wenn es mit diesem recht bestellt ist, kann man sich auch äussere Unfälle gefallen lassen. Auch körperlicher Schmerz kann das Glück des Weisen nicht trüben, der mitten unter Qualen ausrufen kann: ach, wie süss! Nicht die Tugend für sich genommen macht glücklich, sondern nur die Lust, die aus der Tugend hervorgeht. Ist der Weise auch nicht frei von Affecten, namentlich für die edlern Gemüthsbewegungen, wie die des Mitleids, empfänglich, so soll doch seine philosophische Thätigkeit dadurch nicht gestört werden; und verschmäht er auch den Genuss nicht, so ist er doch durchaus Herr über seine Begierden und weiss diese durch den Gedanken so zu mässigen, dass sie nie einen schädlichen Einfluss auf sein Leben gewinnen können. Der Weise allein hat eine unerschütterliche Festigkeit der Ueberzeugung; er allein weiss das Richtige in der rechten Art zu thun; nur der Weise versteht dankbar zu sein, er wandelt wie ein Gott unter den Sterblichen, und das Schicksal hat so wenig Gewalt über ihn, dass er unter allen Umständen glücklich ist. Seine Weisheit ist unverlierbar und seine Glückseligkeit kann durch die Zeitdauer nicht vermehrt werden. Er hält es für thöricht, mit Sorgen für die Zukunft die Gegenwart zu vergeuden, den Mitteln zum Leben das Leben selbst zu opfern, das wir doch nur einmal geniessen können; er gibt sich keiner leidenschaftlichen Liebe und keiner verbotenen Ausschweifung hin; er beneidet Niemanden um Güter, deren er selbst nicht achtet und macht sich keine Sorge um das, was nach seinem Tode mit ihm vorgeht. Der Weise wird nicht als Cyniker oder als Bettler leben, er wird die Sorge für Erwerb nicht vernachlässigen, und nur den Erwerb durch Unterricht jedem andern vorziehen; er wird den Schmuck der Kunst nicht verschmähen, wiewohl er sich zu trösten weiss, wenn er ihn entbehren muss. Er fürchtet den Tod nicht, ja er sucht ihn, wenn ihm kein anderer Weg offen steht, um unerträglichen Leiden zu entgehen. Recht und Staat sind ursprünglich nur ein Vertrag zur gegenseitigen Sicherung und die Gesetze um der Weisen willen gemacht, damit sie kein Unrecht leiden möchten. Was als zweckmässig zur gegenseitigen Sicherung erkannt wird, muss für Recht gelten, und zeigt sich ein Gesetz unzweckmässig, so ist es auch nicht mehr verbindlich. Nur in soweit wird sich darum der Weise an der politischen Thätigkeit betheiligen, als diess zu seiner Sicherheit nöthig

ist; wer ohne diesen Zweck die Herrschergewalt anstrebt, handelt thöricht, da sonst der Privatmann viel ruhiger und höher lebt, als der Staatsmann, und das wünschenswertheste Lebensloos der goldne Mittelstand ist. Auch der Ehe und Kinderzeugung soll sich der Weise enthalten, wenn sie zu viele Störung für ihn mit sich bringen. Das höchste unter allen Lebensgütern ist die Freundschaft, und es ist ein stillschweigender Vertrag unter den Weisen, kraft dessen sie einander nicht weniger als sich selbst lieben und nöthigenfalls selbst die grössten Schmerzen oder den Tod für den Freund erdulden.

§. 20.
Der Skepticismus.

Wie die Stoiker und Epikuräer, suchten auch die skeptischen Schulen des nacharistotelischen Zeitalters das Ziel des philosophischen Strebens, die Glückseligkeit, nur in der Erhebung des Bewusstseins über alles Aeussere, in der Zurückziehung des Subjects auf sein denkendes Selbstbewusstsein. Die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Skepticismus ist dagegen in negativer Hinsicht die Polemik gegen die gangbare Erkenntniss und in positiver Rücksicht das Verzichtleisten auf alles entscheidende Urtheil und bestimmte Wissen, welches im Ethischen als Gleichgültigkeit gegen Alles erscheint, was sonst den Menschen für ein Gut gilt.

Die leitenden Gesichtspunkte der antiken Skepsis hat P y r r h o n aus Elis aufgestellt, welcher um das Jahr 320 vor Chr. Geb. blühte und durch die sokratischen Schulen gebildet war. Da er nichts Schriftliches hinterliess, so verdanken wir die Nachrichten über seine Lehre seinem Schüler T i m o n aus Phlius in Achaja, welcher um das Jahr 270 vor Chr. Geb. blühte und wegen seiner Spottgedichte (Sillen) der Sillograph genannt wird. Die pyrrhonische Schule hatte nur kurze Dauer und geringe Ausbreitung, obgleich Pyrrhon ausser diesem Timon noch mehrere Schüler und Anhänger hatte.

Wer glückselig leben will, so lehrte Pyrrhon nach der Darstellung Timon's, der muss Dreierlei festhalten, nämlich wie die Dinge beschaffen sind, wie wir uns zu ihnen verhalten sollen, und welcher Gewinn uns aus diesem Verhalten erwächst. Die Dinge sind unserm Wissen schlechthin unzugänglich, und

können wir von jeder Eigenschaft, die wir einem Dinge beilegen, ebensogut auch das Gegentheil aussagen. Weder die sinnliche, noch die Vernunfterkenntniss gewährt ein sicheres Wissen, denn jene zeigt uns die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern immer nur, wie sie uns erscheinen; diese dagegen beruht nicht auf wirklichem Wissen, sondern nur auf Herkommen und Gewöhnung, so dass sich jeder Behauptung mit gleichem Recht die entgegengesetzte gegenüberstellen lässt. Darum dürfen wir auch nichts über die Beschaffenheit der Dinge glauben oder behaupten, sondern müssen uns jedes Urtheils enthalten, indem wir zugeben, dass von Allem, was uns als wahr erscheint, ebensogut auch das Gegentheil wahr sein kann. Alle unsere Aussagen drücken daher nur unsere subjective Vorstellung, nicht eine objective Wirklichkeit aus; wir können nicht läugnen, dass uns etwas so oder so erscheine, aber wir werden nie sagen dürfen, es sei so; ja selbst diess, dass uns eine Sache so oder anders erscheine, kann nur ein Bekenntniss des Einzelnen über seinen Gemüthszustand sein, und der Grundsatz des Nichtentscheidens oder Zurückhaltens unseres Urtheils kann nur als Bekenntniss, nur als problematisch ausgesprochen werden. In dem Zurückhalten unseres Urtheils besteht die Aphasie oder Akatalepsie, welche das allein richtige Verhalten den Dingen gegenüber ist, und welcher die pyrrhonische Schule ihre verschiedenen Namen als Zetetiker, Aporetiker, Ephektiker verdankte. Aus dieser Aphasie geht die Unerschütterlichkeit des Gemüths hervor, die Ataraxie, welche allein zur wahren Glückseligkeit führen kann. Die Meinungen und Vorurtheile der Menschen beunruhigen sie und verleiten sie zu leidenschaftlichen Bestrebungen; wer aber als Skeptiker auf alle Meinung verzichtet hat, der allein ist im Stande, die Dinge mit unbedingter Gemüthsruhe zu betrachten, ohne durch irgend eine Leidenschaft oder Begierde gestört zu werden. Er hat erkannt, dass in Wahrheit nur die Stimmung unseres Gemüths oder die Tugend einen Werth hat; sofern aber absolute Unthätigkeit nicht möglich ist, wird ein solcher zwar dem Wahrscheinlichen und insofern auch dem Herkommen folgen, aber niemals vergessen, dass alle positive Urtheile über Gut und Böse nur unsichere Meinungen sind.

Dieser skeptische Standpunkt wurde im Schoosse der platonischen Schule näher begründet und weiter ausgeführt, welche, nachdem sie sich seit Xenokrates mehr und mehr auf

ethische Untersuchungen beschränkt hatte, bald nach dem Anfange des dritten vorchristlichen Jahrhunderts einen neuen wissenschaftlichen Aufschwung nahm und sich namentlich gegen die stoischen Lehren polemisch verhielt. Der Stifter dieser neueren Akademie, welche gewöhnlich in die zweite oder mittlere und die dritte Akademie unterschieden wird, war Arkesilaos aus Pitane in Aeolien, ein Schüler des Theophrastos. Um's Jahr 316 v. Chr. geboren, übernahm er nach dem Tode des Krates den Lehrstuhl in der Akademie und starb im Jahre 241 v. Chr. Geb., als gewandter Dialektiker und Meister im Disputiren bewundert. Unter seinen Nachfolgern werden Lakydes aus Kyrene, Euander aus Phokis und Hegesinus aus Pergamos genannt. Auch Arkesilaos hat keine Schriften hinterlassen.

Ein Mittleres zwischen der blossen Meinung und der Wissenschaft (lehrte Arkesilaos), eine dem Unweisen mit dem Weisen gemeinsame Art der Ueberzeugung, wie die begriffliche Vorstellung der Stoiker sein sollte, lässt sich nicht denken; denn die Ueberzeugung des Weisen ist immer ein Wissen, die des Thoren immer ein Meinen; das Begreifen ist eine Beistimmung, die Beistimmung aber bezieht sich nicht auf Wahrnehmungen, sondern auf Gedanken und allgemeine Sätze. Keine wahre Vorstellung ist von der Art, dass nicht auch eine falsche ebenso beschaffen sein könnte. Da keine Sicherheit der Wahrnehmung möglich ist, so ist auch kein Wissen möglich; da nun aber der Weise immer nur dem Wissen, niemals der Meinung beipflichten soll, so bleibt ihm nichts übrig, als sich aller Beistimmung zu enthalten und selbst nicht einmal diess überzeugt zu sein, dass wir Nichts wissen können. Eine feste Ueberzeugung ist auch durchaus nicht nöthig, damit eine Willensbewegung und ein Handeln zu Stande komme; sondern die Vorstellung setzt den Willen unmittelbar in Bewegung, auch wenn ihre Wahrheit unentschieden bleibt. Zum vernünftigen Handeln genügt die Wahrscheinlichkeit, welcher auch derjenige folgen kann, der sich der Unsicherheit alles Wissens bewusst ist; und diese Wahrscheinlichkeit ist die höchste Norm und Richtschnur für das praktische Leben.

Ungefähr ein Jahrhundert später sehen wir diesen skeptischen Standpunkt des Arkesilaos weiter ausgebildet durch Karneades aus Kyrene, welcher um das Jahr 214 vor Chr. geboren und 129 v. Chr. G. gestorben war und als Stifter

und Haupt der dritten Akademie gilt. Von Athen aus, wo er in der Akademie lehrte, und in seiner scharfsinnigen Polemik gegen die stoische Kriterienlehre besonders den Chrysipp, seinen Lehrer, angriff, kam er im Jahre 156 v. Chr. Geb. mit andern Philosophen als Gesandter nach Rom, wo er durch seine gewandten, in der Weise der Sophisten gehaltenen Reden die römische Jugend an der überlieferten Sitte irre machte. Durch seinen Schüler Klitomachos aus Karthago wurde die Lehre des Karneades schriftlich überliefert, während ein Schüler dieses Klitomachos, Charmidas, der als der Stifter der vierten Akademie von Manchen bezeichnet wird, die neuakademische Philosophie auf die Rhetorik anwandte. Philon aus Larissa in Thessalien lehrte in Rom den neuakademischen Skepticismus und wurde von Cicero gehört. Nach Philon war Antiochus aus Askalon in Athen Vorsteher der Akademie. Er starb um's Jahr 69 v. Chr. Geb.

Karneades kämpfte mit einem Scharfsinne und einer dialektischen Gewandtheit, welche die Bewunderung der Mit- und Nachwelt erweckte, gegen die Möglichkeit des Wissens überhaupt und insbesondere gegen die Resultate der damaligen Wissenschaft. Es gibt, so lehrte er, keine Thatsache, die uns nicht bisweilen täuschte, somit auch keine, der eine Bürgschaft für ihre Wahrheit beiwohnte. Unsere Vorstellungen bestehen nur in den Veränderungen, welche der äussere Eindruck der Gegenstände in der Seele hervorbringt; um ein wahres Wissen zu gewähren, müssten sie nicht bloss sich selbst, sondern den sie verursachenden Gegenstand offenbaren, was jedoch keineswegs immer der Fall ist, da viele Vorstellungen anerkanntermaassen Falsches von den Dingen aussagen. Das Kriterium der Wahrheit könnte darum nicht in der Vorstellung als solcher, sondern nur in der wahren Vorstellung liegen, die aber unmöglich mit Sicherheit von der falschen zu unterscheiden ist, da oft wahre und falsche Vorstellungen sich ununterscheidbar ähnlich sehen, und der Uebergang und Zwischenraum zwischen Wahrem und Falschem durch unmerklich sich in einander verlierende Unterschiede ausgefüllt ist. Es kann also keine begriffene Vorstellung im Sinne der Stoiker geben, d. h. keine Wahrnehmung kann an sich selbst Merkmale enthalten, woran sie sich mit Sicherheit als wahr erkennen liesse. Wo zeigt sich denn die von den Stoikern behauptete Zweckmässigkeit der Welt? Wie kommt es, dass so viele Dinge dem Men-

schen Verderben und Gefahr bringen, wenn wirklich ein Gott die Welt um des Menschen willen gemacht hat? Ist die Vernunft das höchste Geschenk der Gottheit, warum gebrauchen die Mehrzahl der Menschen ihre Vernunft nur, um schlimmer als das Thier zu sein? Warum hat ihnen die Gottheit eine Vernunft gegeben, die so gemissbraucht werden könnte? Und geht es denn dem Tugendhaften immer wohl? gelingt nicht oftmals das Verbrechen so gut, dass der Verbrecher die Früchte seiner Unthaten ungestört geniessen kann? Wo bleibt da die Wirksamkeit der Vorsehung? Und warum sollte es denn undenkbar sein, dass die Natur auch ohne einen Gott nach den ihr inwohnenden Gesetzen diese Welt hervorbrachte? Warum sollte der Weltzusammenhang nicht durch blosse Naturkräfte, ohne eine Weltseele oder eine Gottheit bewirkt worden sein können? Muss die Natur beseelt sein, um eine Seele zu erzeugen? Mag es immerhin ein höheres Wesen, als der Mensch geben, warum soll diess gerade ein menschenähnliches, vernünftiges Wesen, warum nicht die Natur sein? Wie wir uns eine Gottheit denken wollen, jedenfalls müssen wir sie als lebendes Wesen denken; jedes lebende Wesen ist aber leidensfähig, zusammengesetzt und theilbar, zerstörbar; es ist nothwendig mit einer sinnlichen Natur versehen, der Sinnesempfindung fähig, also auch veränderlich, der Lust und Unlust fähig, ohne welche keine Empfindung denkbar ist. Wie lässt sich aber annehmen, dass ein solches Wesen, wie die Gottheit sein soll, nur Lust empfinde, aber keine Unlust, da doch jene nur im Gegensatz zu dieser erkannt wird? Aber ein Wesen, das mit Lust und Unlust heimgesucht ist, kann nur endlich und vergänglich sein. Können wir die Gottheit nicht ohne diese Beschränkungen denken, so ist sie überhaupt undenkbar, die Begriffe Gottheit und begrenztes Wesen heben sich selbst auf. Unbegrenzt kann aber die Gottheit nicht sein, denn das Unbegrenzte ist nothwendig unbewegt, weil es keinen Ort hat, und unbeseelt, weil es vermöge seiner Unendlichkeit kein von der Seele durchdrungenes Ganzes bilden kann; die Gottheit dagegen denken wir uns bewegt und beseelt. Sie kann aber auch nicht begrenzt sein, denn alles Begrenzte ist ein Beschränktes; sie kann nicht unkörperlich sein, denn das Unkörperliche wäre ohne Seele, Empfindung und Wirkung; sie kann ebensowenig ein Körper sein, denn die zusammengesetzten Körper sind der Veränderung und dem Untergang unterworfen, die ein-

fachen sind ohne Leben und Vernunft. Somit kann das Dasein einer Gottheit nicht behauptet werden. Aber bei allem Verzicht auf das Wissen bedürfen wir einer Anregung für's Handeln, einen Ausgangspunkt für unser Streben nach Glückseligkeit. Wir müssen daher gewissen Vorstellungen so viel Gewicht beilegen, dass wir uns durch sie bestimmen lassen, wenn wir uns nur hüten, sie für wahr, für etwas Gewusstes und Begriffenes zu halten, sondern denselben nur den Schein der Wahrheit oder die Wahrscheinlichkeit zugestehen. Wenn der Schein der Wahrheit sehr stark wird, so bringt sie eine Ueberzeugung in uns hervor, die ebenso wie die Wahrscheinlichkeit selbst verschiedene Grade hat, indem sie entweder bloss wahrscheinlich, oder wahrscheinlich und unwidersprochen, oder wahrscheinlich und unwidersprochen und geprüft ist. Je nachdem eine Frage grössere oder geringere praktische Wichtigkeit hat, oder je nachdem uns auch die Umstände eine genaue Untersuchung erlauben oder nicht, werden wir uns an den einen oder den andern Grund der Wahrscheinlichkeit halten, obwohl keiner die Möglichkeit des Irrthums ausschliesst.

Im letzten vorchristlichen Jahrhundert fand der Skepticismus nochmals einige Vertreter, welche sich an Aenesidemos aus Knossos in Kreta, der aber in Alexandrien lebte, anschlossen und meist philosophische Aerzte waren. Namentlich ist unter diesen Männern der griechische Arzt Sextus, genannt der Empiriker, hervorzuheben, der ein Werk über Wesen, Zweck und Methode des Skepticismus schrieb. Aenesidemos stellte zehn sogenannte skeptische Tropen oder Wendungen auf, durch welche die skeptische Zurückhaltung des Urtheils begründet scheine, nämlich 1) die Verschiedenheit der lebenden Wesen überhaupt; 2) die Verschiedenheit der Menschen insbesondere; 3) die verschiedene Beschaffenheit der Sinnesorgane; 4) die verschiedenen Umstände, unter denen die Gegenstände erscheinen; 5) die verschiedenen Stellungen, Entfernungen und Oerter; 6) die Vermischungen; 7) die Quantitäten und Zurichtungen der sinnlichen Gegenstände; 8) die Verhältnisse; 9) das häufige oder seltene Antreffen; 10) die Anleitungen, Sitten, Gesetze, Meinungen und Vorurtheile der Menschen. Sextus Empirikus fasste diese zehn Tropen zusammen als das Verhältniss, d. h. die relative Beschaffenheit aller Erkenntniss, und fügte diesem noch vier andere Tropen, als Motive für die Zurückhaltung des Urtheils, bei, nämlich: 1) die abweichenden Aussagen;

2) das Verfallen in's Unendliche beim Suchen der Gründe; 3) die Verschiedenheit der Voraussetzungen; 4) die Gegenseitigkeit.

§. 21.
Der philosophische Eklekticismus in der römischen Welt.

Mit der griechischen Philosophie wurden die Römer zuerst bekannt, als im Jahre 156 vor Chr. Geb. der Akademiker Karneades, der Peripatetiker Kritolaos und der Stoiker Diogenes als atheniensische Gesandte nach Rom kamen und daselbst durch öffentliche Vorträge die römische Jugend mit griechischer Beredsamkeit und Geistesbildung bekannt machten. Als bald nachher durch die Zerstörung Korinths Griechenland zur römisehen Provinz wurde, nahm mit der Verbreitung der griechischen Literatur und Bildung unter den Römern auch die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie einen raschen Fortgang, wobei freilich die Römer, von dem allgemeinen theoretischen Interesse der Bildung abgesehen, hauptsächlich das praktische Bedürfniss der Erhebung über die Gebrechen der Zeit im Auge hatten und ohne eigentlich selbständige Forschung vorzugsweise eklektisch und reproducirend sich verhielten, indem sie aus den griechischen Systemen je nach besonderen individuellen Bedürfnissen das Ansprechende auswählten und sich aneigneten, so dass die römische Philosophie als reproductiver Eklekticismus sich bezeichnen lässt.

Unter den philosophischen Schulen, welche sich im letzten vorchristlichen Jahrhundert noch erhalten hatten, ist es zunächst die platonische, an welche sich gebildete Römer mit Vorliebe anschlossen. Einer der bedeutendsten Repräsentanten dieses philosophischen Eklekticismus unter den Römern war Cicero, der bekannte Redner und Staatsmann aus Arpinum in Mittelitalien, im Jahre 107 vor Chr. geboren und 44 v. Chr. gestorben. Ein Schüler des Akademikers Philon aus Larissa und ein Freund von dessen Schüler Antiochus aus Askalon, bekannte sich Cicero ausdrücklich zum Standpunkt der neueren Akademie, so zwar, dass er daneben auch dem Sokrates, Aristoteles und den Skeptikern folgte und sich die Aufgabe setzte, das Bewusstsein seines Volkes und seiner Zeit mit philosophischer Bildung vertraut zu machen und die Resultate der phi-

losophischen Forschung dem praktischen Leben und namentlich der öffentlichen Beredsamkeit zu gut kommen zu lassen. Vom neuakademischen Standpunkt aus macht Cicero gegen die Möglichkeit des Wissens die Uneinigkeit der Philosophen über die wichtigsten Fragen geltend und bedient sich der disputatorischen Methode für den Zweck, durch eine Prüfung der verschiedenen Ansichten diejenige ausfindig zu machen, welche das Meiste für sich habe, um für das Endziel der Philosophie, das praktische Leben, auszureichen. Im Handeln allein hat das Wissen sein Ziel und seine Vollendung; die Cardinalfrage für die Philosophie ist die Untersuchung über das höchste Gut, und darum die sokratische Philosophie die beste, weil sie, von der Unsicherheit des menschlichen Wissens überzeugt, sich ganz den sittlichen Aufgaben zuwendet. Bei der Prüfung und Vergleichung der verschiedenen Ansichten entscheidet das Zeugniss der Sinne und des Bewusstseins, da es gegen die Natur wäre und auch alles Leben und Handeln unmöglich machen müsste, wenn man keine Ueberzeugung annehmen könnte. Die Keime der Sittlichkeit sind uns angeboren, unmittelbar in unserm natürlichen Wahrheitsgefühl gegeben; würden sie sich ungestört entwickeln, so wäre die Wissenschaft entbehrlich; nur durch die Verkümmerung dieser natürlichen Anlage entsteht das Bedürfniss einer künstlichen Bildung zur Tugend. Von Natur ist dem Menschen das Rechtsbewusstsein eingepflanzt; erst in der Folge bildet sich ein dasselbe verdunkelnder Hang zum Bösen. Die vor aller Unterweisung uns angebornen sittlichen Grundbegriffe sind durch die Erziehung auszubilden; von den Kindern lernen wir, was der Natur gemäss ist. Vermöge der göttlichen Verwandtschaft des menschlichen Geistes ist das Gottesbewusstsein unmittelbar mit dem Selbstbewusstsein gegeben; der Mensch darf sich nur seines eignen Ursprungs erinnern, um zu seinem Schöpfer geführt zu werden. Die Natur selbst belehrt uns über das Dasein Gottes, und der stärkste Beweis für diese Wahrheit ist ihre allgemeine Anerkennung, denn Alles, worin Alle ohne Verabredung übereinstimmen, muss immer als Ausspruch der Natur gelten. Auch die Unsterblichkeit der Seele ist eine solche angeborene Wahrheit, von der wir uns gleichfalls aus der allgemeinen Uebereinstimmung überzeugen. Ueber das Wesen der Gottheit lässt sich jedoch nichts mit vollkommener Sicherheit ausmitteln; wahrscheinlich ist jedoch nicht bloss die Einheit, sondern auch

die Geistigkeit Gottes; doch könnte auch der göttliche Geist als Luft oder Feuer oder als ätherisches Wesen gedacht werden. Die Religion, mit welcher Treue und Gerechtigkeit und alles menschliche Gemeinleben untergehen würde, hat in dem Glauben an die göttliche Weltregierung ihren eigentlichen Brennpunkt; das Abbild der göttlichen weltregierenden Weisheit ist das Rechts- und Sittengesetz. Die Seele ist ein Ausfluss der Gottheit, ein Wesen von überirdischer Abkunft; ob sie eine immaterielle, wenigstens von jedem irdischen Stoffe verschiedene Substanz sei, oder aus Luft oder Feuer bestehe, bleibt unentschieden.

Einer eklektischen Richtung scheint auch Quintus Sextius gefolgt zu sein, der zur Zeit Cäsars und Augusts lebte und die Schule der Sextier gründete, welche jedoch schon mit der zweiten Generation wieder ausstarb. Die moralischen Grundsätze des Sextius, die in den von ihm überlieferten Sittensprüchen niedergelegt sind, schliessen sich an den stoischen Standpunkt an; das Dringen auf Enthaltsamkeit und strenge sittliche Wachsamkeit erinnert jedoch an den pythagoräischen Standpunkt, so dass Sextius mit seiner Schule auch hin und wieder zu den Neupythagoräern des nacharistotelischen Zeitalters gerechnet wird.

Unter die Akademiker zählt sich auch Plutarchos aus Chäronea in Böotien, der um's Jahr 50 nach Chr. geboren war und um's Jahr 120 n. Chr. Geb. starb. Er lehrte unter Hadrian in Rom Philosophie und war Priester des pythischen Apollon. Seine zahlreichen Schriften geben über die philosophische Richtung der Neuakademiker seiner Zeit ein deutliches Bild. Seiner philosophischen Grundansicht nach Platoniker, ist er doch zugleich den übrigen philosophischen Standpunkten gegenüber Eklektiker und Vorläufer des spätern Neuplatonismus. An die Erklärung platonischer Stellen knüpfte er seine eignen, zum Theil vom ursprünglichen Sinne Platon's erheblich abweichenden, Gedanken an. In derselben Richtung eines eklektischen Platonismus, wie Plutarch, bewegt sich auch der unter den Antoninen und später lebende philosophirende Rhetor Maximus von Tyrus, der ein enthusiastischer Bewunderer Platon's war, von Epikur aber abgestossen wurde. Ein einheitliches, eigentlich systematisches Streben findet sich indessen bei ihm noch weniger, wie bei Plutarch. Eklektischer Platoniker war auch der Zeitgenosse des Maximus, der afrikanische

Rhetor Apulejus aus Madaura in Numindien, sowie der Arzt Galenos aus Pergamos in Mysien, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts blühte und sich vielfach mit Erklärung von Schriften Platons, Aristoteles', Theophrasts und Chrysipps beschäftigte, nur dem Epikur gänzlich abgeneigt war und auch auf die neuakademische Skepsis nicht viel hielt.

Als römische Stoiker der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte werden besonders folgende Männer genannt: E. Annäus Cornutus, der in den Jahren 20—68 nach Chr. Geb. lebte, und an welchen Persius seine fünfte Satire richtete. Annäus Seneca aus Corduba, welcher in den Jahren 3—65 nach Chr. Geb. lebte, hat die stoische Moral nicht ohne rhetorische Uebertreibungen und gespreiztes deklamatorisches Pathos in seinen zahlreichen philosophischen Schriften dargestellt. Es gibt, so lehrt Seneca, kein Gut als die Tugend, durch die der Mensch um Nichts hinter der Gottheit zurücksteht, ja diese sogar noch übertrifft, weil seine Unabhängigkeit von allem Aeussern keine Gabe der Natur, sondern erworben ist. Aber das Glück kann für seine Gaben keinen bessern Verwalter finden, als den Weisen; denn erst der Reichthum gibt Gelegenheit, eine Reihe besonderer Tugenden zu entfalten, und die äussern Güter fügen noch Einiges zur Heiterkeit hinzu, die aus der Tugend entspringt. Freilich sind die meisten Menschen kaum auf dem Wege zur Weisheit, geschweige denn selber Weise; die Erfahrung bezeugt die Schlechtigkeit der Menschen, und mögen auch die herrschenden Laster vielleicht wechseln, so wird doch die Lasterhaftigkeit selbst zu herrschen nie aufhören. Alle fehlen und werden fehlen, so lange die Welt steht, und wenn auch nach der Welterneuerung ein schuldloses Geschlecht die neue Erde bevölkern wird, so wird seine Unschuld doch nur von kurzer Dauer sein. Jeder Mensch ist mit Schwächen behaftet, die keine Weisheit überwinden kann; wir sollen darum den Göttern folgen, soweit es die menschliche Schwäche gestattet. Das ganze Leben ist eine Qual und in den Stürmen desselben der Tod die einzige Zuflucht. Diesen Tod fand denn auch Seneca auf das Gebot seines früheren Schülers, des Kaisers Nero. Der jüngere Zeitgenosse Seneca's, C. Musonius Rufus, aus Volsinii, welcher um's Jahr 65 nach Chr. Geb. aus Rom verwiesen wurde und bis unter Titus lebte, stellt in seinen moralischen Reflexionen die Philosophie als den einzigen Weg zur Tugend dar, diese

selbst aber als den einzigen Zweck und Inhalt der Philosophie. Philosophiren heisst ihm so viel als, die Grundsätze eines pflichtmässigen Verhaltens kennen lernen; Philosoph und rechtschaffener Mann sind ihm gleichbedeutend. Die Philosophie kann die Theorien der Sophisten entbehren, das Nothwendige und Nützliche lässt sich wohl auch bei der Schaufel und dem Pflug lernen, und die Tugend ist mehr Sache der Uebung als des Unterrichts; die lasterhaften Gewohnheiten, denen wir alle fröhnen, lassen sich nur durch entgegengesetzte Gewohnheit überwinden. Um von allem Aeussern und auch von andern Menschen möglichst unabhängig zu sein, soll sich der Mensch von allen künstlichen Bedürfnissen befreien, nicht bloss innerlich in jede Lage sich zu finden wissen, sondern auch in Nahrung, Kleidung und häuslicher Einrichtung soviel als möglich auf den Naturzustand zurückkehren. Mit Sextius und den Neupythagoräern hält er sogar den Fleischgenuss, der trübe Dünste erzeuge und die Denkkraft schwäche, für verwerflich und naturwidrig. Sein Schüler war Epiktet aus Hierapolis in Phrygien, welcher erst Sklave eines Freigelassenen des Nero war, dann selbst als Freigelassener in Rom lebte, und nach der Philosophenvertreibung Domitian's (im Jahre 94 nach Chr. Geb.) zu Nikopolis in Epirus lehrte. Epiktet's Moral wurde durch seinen Schüler Arrian in einem philosophischen Encheiridion dargestellt; ebenderselbe hat auch die Vorträge und Unterredungen Epiktet's mit seinen Schülern herausgegeben. Das blosse Wissen der philosophischen Wahrheit, lehrt Epiktet, ist werthlos; die Anwendung der Philosophie auf's Leben ist die Hauptsache. Wir müssen den Willen der Natur kennen und befolgen, um in unserm Thun und Lassen das Richtige zu treffen; Philosophiren heisst lernen, was zu begehren und zu meiden ist; die Dialektik ist bloss Mittel zur Tugend, und die beste die sokratische Dialektik, welche sich immer auf den sittlichen Zustand der Mitunterredner bezieht, um diese auf den rechten Weg zu führen. Aus der Einheit, Ordnung und dem Zusammenhang des Weltganzen erhellt das Walten der Vorsehung, in deren Lichte auch das vermeintliche Uebel ein bloss scheinbares ist. Der Mensch ist ein Theil und Ausfluss der Gottheit, ein Sohn Gottes; darauf beruht ebenso seine sittliche Würde, wie seine sittliche Verpflichtung zur brüderlichen Liebe gegen seine Mitmenschen und das Bewusstsein seines Weltbürgerthums. Das ist der Anfang und die Summe aller Weisheit, dass wir

zu unterscheiden wissen, was in unserer Gewalt ist und was nicht in unserer Macht steht. Ein geborener Philosoph ist, wer nichts Anderes begehrt, als frei zu leben und sich vor keinem Begegniss zu fürchten. In unserer Gewalt ist aber nur unser Wille oder der Gebrauch unserer Vorstellungen; nur diess darf für uns Werth haben, nur in ihm dürfen wir Güter und Uebel, Glück und Unglück suchen, alles Aeussere dagegen berührt nicht unser Selbst. An jedem Begegniss können wir unsere sittliche Kraft bewähren, auch das Unglück als Bildungsmittel benutzen. Schlechthin nichts Anderes zu wollen, als wie es geschieht, ist die vollendete Freiheit des Weisen, den auch die schwersten Erfahrungen und fremdes Unrecht in seiner Gemüthsruhe nicht irre machen können. Er wird nicht erwarten, dass seine Angehörigen fehlerfrei seien, sondern wird selbst unter den ärgsten Misshandlungen seine Peiniger lieben, wie ein Vater oder Bruder; nur dann erfüllen wir wahrhaft unsere Pflichten gegen unser Vaterland, wenn wir Alles für sie wagen und unausgesetzt an ihrer Besserung arbeiten. Zwölf Bücher Betrachtungen über sich selbst haben dem Kaiser Marcus Aurelius Antoninus, der von Jahre 161 bis 180 nach Chr. Geb. den Thron inne hatte, den Beinamen des Philosophen erworben. Durch einen seiner Lehrer mit Epiktet's Schriften bekannt geworden, schliesst er sich in seinem moralischen Standpunkt an diesen an. In dem Kreislaufe des Weltlebens, so lehrt er, ist das Walten der göttlichen Vorsehung und die gesetzmässige Ordnung der ewigen Vernunft zu erkennen. In dem von einer Seele zusammengehaltenen Weltganzen ist auch das scheinbar Zwecklose und Abschreckende noch schön. Göttlichen Wesens und Ursprungs ist auch der menschliche Geist, und die Seelen kehren nach der Trennung vom Körper in das Urwesen oder die Weltseele zurück. Was kümmerst du dich um Fremdes? Ziehe dich doch in dich selbst zurück, pflege den Dämon in deinem Innern und löse den vernünftigen Kern deines Selbst von Allem ab, was ihm nur äusserlich anhängt. Alles ist wandelbar und nichtig, nur deine Vorstellungen belästigen dich, die leidenschaftslose Vernunft aber ist die einzige Burg, in welcher der Mensch unüberwindlich ist, mit unbedingter Ergebung in den Weltlauf sich fügend und von der Ueberzeugung beseelt, dass dem Menschen Nichts begegnen kann, was er nicht zum Stoff für eine vernünftige Thätigkeit machen könnte. Dem Gesetze des Ganzen zu folgen, den Gott in

seinem Innern durch strenge Tugend zu ehren, in jedem Augenblick als Mann seinen Platz auszufüllen, und dem früher oder später eintretenden Ende seines Lebens mit heiterer Ergebung entgegenzusehen, ist des Weisen höchste Aufgabe. Alle Menschen betrachtet derselbe als seine Verwandte, in denen ein und derselbe göttliche Geist lebt und die nur aus mangelnder Erkenntniss ihres wahren Besten fehlen, darum nicht unsern Zorn über ihre Fehler, sondern unser Mitleid und unsere Verzeihung fordern.

Auch die cynische Denkweise und Sitte wurde in der römischen Welt erneuert und in Schülerkreise eingeführt. Einer dieser neuern Cyniker war Demetrius, der unter Nero und Vespasian in Rom lehrte und von Seneca hochgeschätzt wurde. Aus dem zweiten christlichen Jahrhundert werden Demonax von Cypern, Peregrinus Proteus aus Mysien, Crescens aus Megalopolis und Oenomaus von Gadara als Cyniker genannt, deren philosophisches Verdienst jedoch von keinem Belang ist, die vielmehr nur die von der reinen Wissenschaft sich abwendende praktische Genügsamkeit des Zeitalters charakterisiren. Ebensowenig philosophische Bedeutung hat die epikuräische Schule. Der namhafteste römische Epikuräer war Titus Lucretius Carus, welcher vom Jahr 95 bis 52 vor Chr. Geb. lebte und in seinem Lehrgedichte „de natura rerum" eine anziehende Darstellung der epikuräischen Physik gab, ohne von dem altepikuräischen Standpunkte wesentlich abzuweichen. Dem praktischen Standpunkte der epikuräischen Ethik gehört auch der Dichter Q. Horatius Flaccus an, um von weniger bekannten Namen abzusehen.

Als nächste Vorläufer des Neuplatonismus erscheinen die seit der Zeit Christi auftretenden Neupythagoräer, welche in vorwaltend praktischer Richtung des philosophirenden Geistes aus dem Irrsal der sich widersprechenden Meinungen der Menschen nach einer übermenschlichen Autorität sich sehnten. Als ein solcher Neupythagoräer ist hier Apollonius von Tyana in Kappadocien zu erwähnen, welcher im ersten christlichen Jahrhundert als Wunderthäter und religiöser Prophet Bewunderung und Anhang fand und in äusserer Erscheinung den Pythagoras nachzuahmen suchte. Sein Leben wurde durch den älteren Philostratus beschrieben. Ein pythagoräisch-platonisch gebildeter Eklektiker in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts war Numenios aus Apamea in Syrien, welcher

in Platon einen attisch redenden Moses sah und die religiösen Dogmen des Orients mit pythagoräischer und platonischer Philosophie übereinstimmend finden wollte. Der ursprünglich erste Gott ist ihm das schlechthin Gute, die ewige Vernunft, der Urquell aller Wesen und Inbegriff der ewigen Ideen; der zweite Gott dagegen erst der Demiurg oder Weltbildner, welcher nach den idealen Urbildern die sinnlich erscheinenden Dinge hervorbrachte. Die pythagoräische Zahlenlehre wurde erneuert durch den Neupythagoräer Nikomachos aus Gerasa jenseits des Jordans, welcher ebenfalls dem zweiten christlichen Jahrhundert angehörte.

§. 22.

Der alexandrinische Neuplatonismus.

Ihre letzte Gestaltung erhielt die antike Philosophie in Alexandrien, welches bald nach seiner Gründung durch Alexander den Grossen zu einem Hauptmittelpunkte des Culturlebens damaliger Zeit geworden war, indem sich daselbst die Elemente der untergehenden orientalischen Naturreligionen mit hellenischer Geistesbildung und Philosophie durchdrangen. Die inneren Anknüpfungspunkte für die Vermischung orientalischer Mystik und Symbolik mit den Resultaten des griechischen Denkens bot vorzugsweise der an religiösen und mystischen Elementen reiche Platonismus, aus dessen Grundlage wir darum auf alexandrinischem Boden eine eigenthümliche, vorwaltend religionsphilosophische oder theosophische Richtung des philosophischen Geistes sich entwickeln sehen, die als ein platonischer Eklekticismus sich darstellt und unter dem Namen des alexandrinischen Neuplatonismus vom zweiten bis über das fünfte christliche Jahrhundert hinaus das Interesse des philosophischen Denkens im Heidenthum in Anspruch nahm. Phantastische Ideen von einem Zusammenhange des Menschen mit der übersinnlichen Welt und von geheimnissvollen Wirkungen der Natur, als ursprünglicher Offenbarung der Gottheit, erhielten auf den Trümmern des heidnischen Götterthums das religiöse Bedürfniss des Volkes lebendig, und eine künstlich allegorische Ausdeutung der überlieferten Religionsvorstellungen durch philosophische Denker konnte den Schein erwecken, als ob das verfallende Heidenthum mit seiner religiösen Symbolik im Bewusstsein von Neuem auflebe. So konnte durch

die neue religiöse Philosophie in Kurzem die Herrschaft der früheren philosophischen Schulen vom Schauplatz der Geschichte verschwinden und die Sprecher des verneinenden Unglaubens den Propheten neuer Offenbarungen Platz machen.

Vom Standpunkte des Judenthums aus war schon zur Zeit Christi in Alexandrien, unter den daselbst wohnenden zahlreichen Juden, eine Verschmelzung jüdischer Schriftgelehrsamkeit mit griechischer, namentlich platonischer, Philosophie versucht und verbreitet worden. In seiner weiteren Ausbildung aber wird dieser jüdische Neuplatonismus durch den gelehrten Juden Philon aus Alexandrien repräsentirt, welcher, aus priesterlichem Geschlechte stammend, bei seinen alexandrinischen Glaubensgenossen in so hohem Ansehen stand, dass sie ihn in Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde im Jahre 39 oder 40 nach Chr. Geb. nach Rom sandten. In Form von Schriftauslegung hat Philon seine religionsphilosophischen Ansichten in zahlreichen Schriften ohne systematische Ordnung dargelegt. Das Charakteristische der philonischen Theologie beruht in sachlicher Hinsicht auf dem Grundgegensatze von Materie und Geist, in formeller Rücksicht in der allegorisirenden Erklärung des Alten Testaments, mit deren Hülfe er über den Buchstaben hinaus nach dem tiefern Schriftsinne forschte und in dem Offenbarungsinhalte des Alten Testaments die Uebereinstimmung mit den philosophischen Lehren Platon's suchte, um dadurch die jüdische Offenbarung zur Weltreligion zu erweitern. Eine verwandte Tendenz hatte auch die an Philon sich anschliessende, später auf dem Boden des Judenthums erwachsene Religionsphilosophie der Kabbala. Das höchste Sein oder Gott — so lehrt Philon — ist nur auf dem Wege unmittelbarer, begeisterter Anschauung zu erfassen, die allein die wahrhaft königliche und vollkommene Führung zu Gott ist. Dieser ist in seinem übersinnlichen Orte wohnend der Eine und schlechthin Einfache, reinstes Licht und jeglichen Lichtes Urbild, wahrhaftig, ewig und dauernd, nur sich selber gleich und ähnlich, nur von sich selbst begriffen, nur durch sich selbst bewegt, sich selbst allein umfassend, sich selbst genug und keines Andern bedürftig, der allein Vollkommene und Gute, der die Ursache der Seele und des Lebens, die Quelle der Weisheit ist. Die ewige Weisheit aber hat Gott in seinem Abbilde, dem göttlichen Worte oder der Vernunft, dem Logos, als dem zweiten Gotte oder dem erstgeborenen

Sohne Gottes, welcher der Inbegriff der unkörperlichen Ideen oder der übersinnlichen, intelligibeln Welt ist. Durch Vermittlung dieses ewigen göttlichen Logos tritt dann die sichtbare, sinnliche Welt in's Dasein, indem derselbe für die nach ihm geschaffene körperliche Welt ein Vorbild wird. Die in dem göttlichen Orte und heiligen Raume des Logos enthaltenen intelligibeln Mächte, die Ideen, sind die unsterblichen Seelen der sichtbaren Wesen. Aus der leblosen, durch sich selber unbeweglichen, form- und eigenschaftslosen Ursache der Dinge, der Materie, gehen die erscheinenden Dinge durch die weltbildende Macht des göttlichen Logos hervor, und zwar zunächst die vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer, welche die Wurzeln sind, aus denen die Welt geworden ist. So ist auch der Mensch nach dem Bilde des göttlichen Logos geschaffen, und seine Seele wird von der dem göttlichen Logos ähnlichen Vernunft beherrscht, und während der aus elementarischen Stoffen zusammengesetzte Leib seiner Zeit wieder den Elementen anheimfällt, gelangt die Seele zu ihrem himmlischen Ursprunge zurück. Ein Nachbild der himmlischen Weisheit ist die irdische Tugend, die in der Verähnlichung mit dem schaffenden Gotte besteht und durch Natur und göttliche Gnade, durch Unterricht und durch Askese oder Uebung erlangt wird. Erst durch letztere wird die Seele von den sinnlichen Banden befreit, um sich selbst aufzugeben und Gott zu dienen. Nur dann ist sie Erbin der göttlichen Güter, wenn sie in begeisterter Anschauung nicht mehr bei sich selbst ist, sondern in der Liebe Gottes schwelgt und an der Hand der Wahrheit zum Vater gezogen wird.

Die Vermittelung zwischen Philon und dem heidnischen Neuplatonismus bildete der bereits oben erwähnte Numenios, welcher bereits unter vorwaltend asketischer Richtung den Platonismus auf das Gebiet orientalischer Mystik leitete. Er unterschied den ersten Gott, dem alles Werk fremd ist, von dem zweiten, weltbildenden Gotte, dem die Welt selbst als dritter Gott gegenüber steht. Als Vater des heidnischen Neuplatonismus der alexandrinischen Philosophen gilt aber eigentlich erst Ammonios, aus Alexandrien, mit dem Beinamen Sakkas, d. h. Sackträger, welcher er früher gewesen. Von christlichen Eltern gegen Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts erzogen, trat er später zum Heidenthum und zur Philosophie zurück. Seine von ihm selber nicht niedergeschrie-

bene Lehre wurde von seinen Schülern Longinos und Plotinos fortgepflanzt. Longinos, aus Athen, war zu Anfang des dritten Jahrhunderts geboren und nach Besiegung der Königin Zenobia von Palmyra, an deren Hofe er gelebt hatte, durch Kaiser Aurelian im Jahre 275 n. Chr. Geb. hingerichtet. Des Ammonios bedeutendster Schüler und zugleich der Hauptrepräsentant des heidnischen Neuplatonismus war der in Alexandrien gebildete Plotinos aus Lykopolis in Aegypten, welcher um die Mitte des dritten Jahrhunderts blühte, im Heere des Kaisers Gordian Persien und Indien besuchte und seit dem Jahre 244 in Rom mit grossem Beifall seine Philosophie vortrug, die ihm auch die Gunst des Kaisers Galienus und seiner Gemahlin erwarb. Von der Pest wieder genesen, die ihn im Jahre 262 in Rom ergriffen hatte, starb er im Jahre 270 nach Chr. Geb. auf seinem Landgute in Campanien in einem Alter von 66 Jahren. Seine Lebensweise war so mässig und einfach, dass er sich des Fleisches ganz enthielt. Sein Schüler und Biograph Porphyrios hat von 54 Schriften des Meisters immer neun verbunden und dieselben in einer Sammlung von sechs „Enneaden" herausgegeben, neben welcher Ausgabe auch noch ein anderer Schüler Eustachios die Schriften Plotin's in einem etwas abweichenden Texte veröffentlichte, und scheint der jetzt noch vorhandene Text der Plotin'schen Enneaden aus der porphyrischen und eustachischen Ausgabe zusammengesetzt zu sein.

Das Princip aller Dinge, der Grund des Universums und die Quelle alles Guten ist das Eine oder Gott. Als Princip und erzeugende Natur von Allem ist das Eine Nichts von Allem, überhaupt kein Etwas, ohne Qualität und Quantität, ohne Bewegung und Ruhe, ohne Verstand und Seele, ohne Wille und Denken, von dem wir überhaupt nicht sagen können, was es ist, sondern nur, was es nicht ist. Aus diesem Einen oder Gott, als dem ersten Princip, geht ewig die Welt hervor; das überströmende Vollkommene, das Nichts verlangt, Nichts hat und Nichts bedarf, strahlt aus seiner Ueberfülle die Intelligenz hervor, das Zweite und Grösste nach dem Einen, den zweiten Gott. In der unmittelbaren Anschauung des Einen ist die Intelligenz das Bild desselben und der Grund der Dinge, die ein Gedanke und eine Wirkung der Intelligenz sind. Die Welt der intelligibeln Wesen, welche die Intelligenz umschliesst, ist das Urbild der sinnlichen Welt als ein in sich lebendiges,

allumfassendes und vollkommenes Wesen. Alle Wesen in der intelligibeln Welt sind unvermischt, aber doch unterschieden, in wahrer Freundschaft verbunden; so ist in der Intelligenz der ganze Inhalt der Sinnenwelt, der Sternenhimmel, die belebte Erde, das Meer und Wasser mit allen lebendigen Wesen zuerst in lebendiger Weise enthalten, als in ihrem ewigen, wahren, unveränderlichen Sein und unendlichen Leben, wo Nichts vergangen und zukünftig, sondern Alles ewig gegenwärtig ist. Aus der Intelligenz geht das dritte Princip hervor, die Seele der Welt, die ein Bild der Intelligenz und deren Ausstrahlung ist und diese anschauend von der Vernunft genährt und erhalten wird. Mit dem Inhalt des in der Intelligenz Angeschauten lebendig erfüllt und sich zu entäussern strebend, erzeugt die Intelligenz ein Abbild von sich in der sinnlichen Welt, indem sie die Ideen der intelligibeln Welt an der sinnlichen Materie darstellt, welche, an sich ohne Qualität und Bestimmungen, nur die Möglichkeit der erscheinenden Dinge ist, unkörperlich und formlos, mit keinem Sinne wahrzunehmen, sondern nur mit dem reinen Gedanken zu erfassen. Als die allen bestimmten Gestalten und Erscheinungen zu Grunde liegende Natur ist die Materie das Böse und die Quelle alles erscheinenden Bösen in der Welt. Als Abbilder der Wesen der intelligenten Welt sind alle Dinge beseelte Wesen. Aus ihrer ursprünglichen, vorirdischen Heimath, der intelligibeln Welt in die Körperwelt herabgestiegen, haben die Seelen ihre frühere Freiheit verloren und sind, in Leiber eingekehrt, nicht mehr selbständig. So lange die Seelen das intellectuelle Verlangen bewahrten und dem zugewandt blieben, woraus sie entstanden sind, so bleiben sie auch unversehrt in der Einheit mit der allgemeinen Seele in dem intellectuellen Reiche; streben sie aber darnach, Theil zu sein und für sich selbst, so geht jede in ihr Eigenes, scheidet sich vom Ganzen los, sieht nicht mehr auf das Intellectuelle und wird zu einer bestimmten Zeit durch eine magische Gewalt herabgezogen und in die Fesseln des Leibes geschlagen, wo sie dann in der Sinnlichkeit so lange gefangen bleibt, bis sie zum Denken zurückkehrt und durch die Erinnerung geleitet, das wahrhaft Seiende zu schauen beginnt, wodurch sie aus den irdischen Fesseln sich wieder zu erheben vermag. Denn der über eines jeden Seele waltende Dämon ist die sie beherrschende und durch's Leben leitende Macht; wer in der Intelligenz lebt und

wirkt, hat Gott selbst zum Dämon und Führer seines Lebens. Die im Universum waltende Vernunft oder Intelligenz ist die Vorsehung, welche der Einzelnen Werke verknüpft, das Brauchbare erfasst und aufnimmt, so dass überall Tugend herrscht, das Verfehlte verändert, das zu Grunde Gehende zu neuen Lebensformen und das Schlechte als warnendes Beispiel für das Tugendstreben benutzt wird. Einem Instrumente gleich ist das Universum, wo jede Saite den ihrem Tone angemessenen Platz einnimmt; und das Schöne ist, wo Jeder an den rechten Platz gestellt ist, das Schlechte aber in der Finsterniss wohnt; aber auch, was für sich selbst schlecht ist, wird für das Ganze zum Schönen gehören, und was für Einzelne naturwidrig ist, erscheint im Ganzen als naturgemäss. Weil das Bessere ist, muss auch das Schlechtere sein; das Universum gleicht dem Baume, welcher aus der Wurzel, die in sich selbst bleibt, zu getheilter Fülle emporblüht. Das Eine bleibt der Wurzel näher, das Andere geht weiter vor und wird in Zweige und Spitzen, in Blätter und Früchte getheilt; das Eine ist immer bleibend, das Andere immer wechselnd, und das Leben des ganzen Baums wird immer wieder von der Wurzel aus erfüllt, und scheint auch das Aeusserste nur von dem, was ihm zunächst ist, hervorzugehen und afficirt zu werden, so geschieht doch diess Alles vom Princip aus. Jedes Einzelne hat Etwas von dem höchsten Guten, sofern es eben ein Ding und der Form theilhaftig ist, und so kann auch jedes einzelne Wesen glücklich sein, sofern es seiner Natur gemäss lebt. Die höchste Glückseligkeit freilich kommt nur dem vollkommenen Leben zu, und so ist auch nur das wahrhaft glückselig, welchem das Gute nicht von aussen zukommt, sondern welches das Gute als das wahre und wirkliche Leben in der intellectuellen Natur hat; die übrigen Arten des Lebens sind nur unvollkommen und Bilder, nicht rein und nicht mehr Leben, als das Gegentheil. Der wahre Mensch ist nicht der belebte thierische Leib, sondern der die intellectuellen Tugenden besitzende Mensch, und eben durch das, was noch aus der höhern Welt in ihr ist und nicht der Materie angehört, vermag die Seele das Uebel zu bewältigen und zu ihrem wahren Sein zurückzukehren. Das Heil ist also in der Flucht aus dem Körperlichen zu suchen, jedoch nicht also, dass man gewaltsam die Seele vom Leibe trennt; denn dann möchte die Seele, Körperliches noch in sich tragend, nur wieder an eine

ähnliche Stätte kommen; sondern man muss abwarten, bis der Körper ganz von der Seele sich ablöst, was dann der Fall sein wird, wenn gar keine Kraft der Seele mehr von ihm gebunden wird. Nicht Alle aber erheben sich also, sondern es sind verschiedene Klassen von Menschen. Viele bleiben ihr Leben lang in dem sinnlichen Leben befangen und halten das Angenehme für gut, das Unangenehme für böse und für die höchste Weisheit, das Eine zu gewinnen, das Andere zu meiden; Andere, durch das Bessere der Seele vom Vergnügen zum Schönen getrieben, erheben sich ein Wenig vom Niederen; da sie aber das Obere nicht sehen, werden sie unter dem Namen der Tugend herabgezogen, nur das Niedere zu thun, von dem sie sich früher zu erheben begannen. Ein drittes Geschlecht ist das der göttlichen Menschen, die mit grösserer Kraft und Schärfe des Blickes den obern Glanz sehen und dorthin sich erheben, wie über Wolken, und darin wie in ihrer wahren Heimath verharren. Nur diejenigen sind fähig, diesen Weg zum Guten und Einen hinaufzusteigen, welche schon bei der Geburt zu künftigen Musikern, Erotikern oder Philosophen geboren wurden; nur sie vermögen sich, richtig geleitet, aus dem niedern Leben zur Aehnlichkeit mit Gott durch die Tugend wirklich zu erheben. Diese reicht aber über die niederen, bürgerlichen Tugenden, die sich nur auf das äusserliche, mit der Materie behaftete Leben beziehen, weit hinaus, sie besteht in der Reinigung. Da die Seele, sofern sie mit dem Körper vermischt ist und an seinen Affectionen Theil nimmt, schlecht ist, so wird sie gut und tugendhaft, wenn sie nicht seine Leidenschaften theilt, sondern allein thätig ist, sich nicht vom Körper loszumachen fürchtet, von der Vernunft und Intelligenz sich leiten lässt und in der Leidenschaftslosigkeit, sowie im Hinblick auf die höchste Intelligenz Gott ähnlich wird. Gereinigt und zum Reiche des Gedankens erhoben, wird die Seele ganz körperlos, der Intelligenz und dem Göttlichen angehörig und der Glückseligkeit theilhaftig. So leuchtet ruhig des Weisen innerer Glanz, wie das Licht in einem Leuchtthurme, auch wenn von aussen Wind und Wetter stürmen; ohne Jammer trägt er seine Schmerzen, solang er kann, und wenn sie darüber hinausgehen, so tragen sie ihn hinaus; seine Glückseligkeit ist verborgen, wie sein Leben, denn er schaut in sich selbst unverrückt das Eine und Erste, indem er zum Gedanken sich erhoben hat und ganz gotthaft geworden

ist, ohne doch das Gefühl ihrer selbst zu verlieren. Kein Bild von einem Andern darf in der Seele sein und wirken, sondern die Seele muss trachten, dass ihr Nichts anhafte, was ihr hinderlich ist zur Erfüllung und Erleuchtung von der ersten Natur; von allem Aeusserlichen losgemacht muss sie ganz in ihr Inneres zurückkehren, Alles zu denken aufgeben und sich selbst nicht wissend in die Anschauung des Einen eingehen, indem sie ganz in Gott als ihr Centrum sich vereinfacht, wo sie die Quelle des Lebens, der Intelligenz, des Seienden und des Guten schaut und das wahre, intelligente Leben in Besitz hat, das Leben in und mit Gott. Dort hat die Seele, erfüllt von Gott, ihr Princip und Ziel, hier nur Fall und Flucht und Sinken der Flügel; in jenem Zustand, wo sie an Nichts gebunden, Nichts hat, womit sie nicht Gott berührt, schaut sie ihn und sich selbst, wie es recht ist; sich selbst erleuchtet und vom intelligibeln Lichte voll, oder vielmehr selbst das reine Licht, leicht und ohne Schwere, Gott geworden oder vielmehr an sich seiend, dann aber nur offenbaret. So gereinigt fühlt sich die Seele ganz einfach geworden und hat keinen Unterschied in sich, weder gegen sich selbst, noch gegen Anderes; es wird nichts bei ihr bewegt, kein Zorn, keine Begierde, kein verständiger, kein intellectueller Gedanke; gleichsam fortgerissen in Begeisterung ist sie in ruhiger Einsamkeit, unbeweglich aus ihrem Wesen nicht heraustretend, noch auf sich selbst sich wendend in Reflexion, gleichsam ganz und gar Stillstand. Sie ist nicht in einem Seienden, sie ist selbst nicht Wesen, sondern über dem Wesen erhaben, sie ist in sich selbst allein und damit ganz in Gott. Das Denken ist die Anschauung der besonnenern, nüchternen Intelligenz, so aber ist sie die liebende; wenn sie thöricht wird, trunken vom Nektar, dann wird sie von Liebe ergriffen und zergeht in der Sättigung in süssen Empfindungen, und es ist ihr das Trunkensein besser, als zu ehrbar zu sein für solche Trunkenheit. Wenn sie von angespanntester Liebe zu ihm ergriffen, alle Gestalt, die sie hat, ablegt, weder etwas Böses noch etwas Gutes mehr um sich hat, um bloss ihn allein zu empfangen; wenn sie so Allem ausgewichen und auf's Schönste sich bereitet und geschmückt hat: so kommt er zu ihr, sie sieht ihn in ihr plötzlich erscheinend, denn es ist Nichts dazwischen; sie sind nicht mehr zwei, sondern beide eins, denn man kann sie nicht mehr unterscheiden, solange

er da ist, und sie fühlt nicht mehr den Körper, dass sie in ihm ist, noch sich selbst, sondern dass sie sich nicht Mensch, nicht Thier, nicht Seiendes, nicht All nennen kann; denn die Anschauung von diesem ist ungleich, und sie hat keine Musse für dasselbe und will sie nicht haben. Nichts von Allem mag sie in diesem Zustande dafür eintauschen, und wenn ihr Jemand den ganzen Himmel überliesse, denn es gibt nichts Vortrefflicheres, Nichts was mehr gut wäre; sie kann auch nicht höher hinaufsteigen, sondern alles Andere, auch wenn es erhaben ist, wird ihr nur, wenn sie herabsteigt. Wenn sie mit Jenem ist, fürchtet sie nicht etwas zu leiden, selbst nicht, wenn sie sähe, dass Alles um sie her zu Grunde ginge, ja sie wünscht diess vielmehr sehr, damit sie allein bei ihm sei; in so grosses Wohlsein ist sie gekommen. Wie oft nun aber auch die Seele dieser seligen Anschauung des Einen theilhaftig werde, so bleibt sie doch nicht ganz dort, weil sie noch nicht ganz von hinnen geschieden ist; es wird aber auch kommen, dass die Anschauung ohne Unterbrechung Statt findet, wenn der Körper keine Beunruhigung mehr hervorbringt.

Die Schriften Plotin's waren das Bedeutendste, was der alexandrinische Neuplatonismus auf dem Boden des Heidenthums hervorbrachte. Im Sinne der Lehren Plotin's wirkte in Rom nach dessen Tode dessen vertrauter Schüler Malchus aus Tyrus in Syrien, der im Jahr 233 nach Chr. Geb. geboren war und unter dem Namen Porphyrios, der eine griechische Uebersetzung des syrischen Malchos ist, bekannt ist. Er starb im Jahre 305 nach Chr. Geb., und besitzen wir von ihm ausser den im abentheuerlich-wundersüchtigen Geschmacke seiner Zeit verfassten Lebensbeschreibungen von Pythagoras und Plotin noch eine Schrift über die Enthaltung von Fleischspeisen und eine Zusammenstellung der wichtigsten neuplatonischen Lehren. Eine von ihm verfasste und später auf kaiserlichen Befehl verbrannte Gegenschrift gegen das Christenthum ist uns nur aus spärlichen Fragmenten derselben in den Schriften der Kirchenväter bekannt. Den Widersinnigkeiten der Mantik und Theurgie trat Porphyr noch entschieden entgegen, während solche in einer dem Jamblichos zugeschriebenen Gegenschrift über die Mysterien der Aegypter vertheidigt werden. Dieser Jamblichos, ein Schüler Porphyr's, war in Chalkis in Cölesyrien geboren und um's Jahr 333 nach Chr. Geb. gestorben. Das philosophische Element der neuplatonischen Philosophie wurde

bei ihm von der phantastischen Mystik der heidnischen Theologie verschlungen, durch deren Restauration der entleerte heidnische Götterglaube einen neuen Inhalt erhalten sollte, um dem Christenthum das Gegengewicht zu halten. In ebendiesem Sinne wirkten im vierten und fünften Jahrhundert eine Reihe heidnisch-theologischer Philosophen, zum Theil Schüler des Jamblich, die jedoch für die Weiterbildung der neuplatonischen Lehre von keiner Bedeutung sind, nur als Märtyrer des verfallenden Heidenthums einiges Interesse in Anspruch nehmen. Als solche werden insbesondere genannt die Schüler Jamblich's: Dexippos, Sopater aus Apamea, Aidesios aus Kappadocien; als Schüler des Aidesios: Eusebios aus Mindos, Priskos aus Molossis oder Thesprotia, Maximos aus Ephesus und des Kaiser Julians Lehrer Chrysanthios aus Sardes, dessen Schüler Eunapios aus Sardes als der Geschichtschreiber seiner Schule auftrat; ferner Themistios aus Paphlagonien, der in Nikomedien lehrte, Plutarchos von Athen, Hierokles und Olympiodoros, welche beide letztere in Alexandrien lehrten. Ein Schüler des Hierokles, Aeneas von Gaza, wurde Christ und erhielt den Namen eines christlichen Platonikers. Auch die durch Schönheit und Keuschheit berühmte Hypatia lehrte zu Ende des vierten Jahrhunderts in Alexandrien neuplatonische Philosophie, bis sie von fanatischen Christen ermordet wurde. Schüler Plutarch's waren Syrianos aus Alexandrien und Proklos, welche den Neuplatonismus in der Akademie zu Athen vortrugen. „Diese Männer waren zwar in Forschung und Gelehrsamkeit ihrer Zeit überlegen, aber leidenschaftliche Fanatiker und setzten den Schwindel der Theurgen in einer krampfhaften Speculation fort, welche bemüht, das Todte zu beleben, mit Resultaten des kindisch gewordenen Verstandes schliesst. Je mehr sie dem durch das Christenthum veränderten Leben sich entfremdeten und aus fratzenhafter Eitelkeit ihm Trotz boten, desto weniger konnten ihr Wissen und ihre literarische Thätigkeit Frucht bringen. Von allen Seiten beobachtet und durch den völligen Mangel an Praxis in einen trüben Dunstkreis eingeschlossen, steigerten sie den bereits ausgehöhlten Glauben durch Theurgie und asketische Strenge bis zu den widersinnigsten Gaukeleien der Wundersucht. Diese Schwärmer ohne speculative Methode zehrten von einem ununterbrochenen Verkehr mit der Geisterwelt in Opfern, Gebeten, Träumen, und als Visionäre glaubten sie ernstlich an den eigenen Besitz

magischer Kräfte. Sie zogen daher von ihrer Belesenheit keinen andern Nutzen, als dass sie ausgewählte Schriften des Aristoteles und Platon auf theosophischem Standpunkt ihren Schülern erläuterten; aber die Meister und vertrauten Jünger suchten an den Fäden der mystischen Literatur, besonders der Orakel, zur höheren Erkenntniss vorzudringen, die Seele durch die reinste Tugend zu läutern, die Götter selber leiblich anzuschauen, überzeugt, mit einem höheren Schwunge des Geistes auch die Herrschaft über die Sinnenwelt zu gewinnen. Vollends nöthigte Zwang und Furcht, während sie im tiefsten Geheimniss den verbotenen Kulten nachgingen, hinter einem räthselhaften, träumerischen und in Phantasterei verschwimmenden Ausdruck sich zu verstecken. In dieser trübseligen Existenz der letzten Platoniker, die selber voll der Unwahrheit und des Widerspruchs im Winkel als Ruine stand, bekam unwillkürlich alle Speculation die Farbe der Verzweiflung an dem menschlichen Dasein. Offenbar hatte das Heidenthum, welches schon unvermögend, auf der Erde zu wurzeln, in übersinnliche Höhen flüchtete, sich ausgelebt und seine letzte Kraft erschöpft; die heidnische Wissenschaft war schon zu leer und trübe, die Lehrer zu gemüthlos und eitel, um den ungleichen Kampf mit einer in das Volk eingedrungenen Religion zu bestehen; es bedurfte kaum eines äusseren Schlages, um auch bürgerlich diese Schattenwelt zu vernichten." *)

Dem Syrianos aus Alexandrien war auf dem Lehrstuhle der Akademie zu Athen Proklos gefolgt, der letzte bedeutendere Neuplatoniker, welcher zu Konstantinopel im Jahre 412 nach Chr. Geb. geboren war und in Athen durch Lehre und alle heidnischen Culte umfassende Frömmigkeit eine kräftige Stütze des sinkenden Heidenthums war. Als scharfsinniger Dialektiker steht er über Plotin, an speculativem Tiefsinn demselben nach. Er starb im Jahre 485 n. Chr. Geb., durch Schüler und Freunde mit dem Kranze des Wunderthäters umgeben. Die Theurgie oder mystische Gottesanschauung — so lehrte Proklos — steht als Theosophie über aller menschlichen Weisheit; der gotterfüllte Mensch dringt in das Geheimniss der dreifachen göttlichen Dreiheit oder der drei göttlichen Triaden, von denen die erste Gottes unaus-

*) Bernhardy, Grundriss der griechischen Literatur. 2. Bearbeitung. Halle, 1852. I. Th. S. 566 f.

sprechliche Einheit, die zweite das Ueberströmen aller innern Möglichkeiten, die dritte die vollkommene Ausgeburt aller seienden Wesen offenbart. Das über allem Sein stehende Eine und Erste göttliche Urwesen besteht in sich selber in der Einheit des Seienden, des Lebens und der Vernunft oder in der Einheit des Unendlichen, der Grenze und des Gemischten. Alle Einung, Ganzheit und Gemeinschaft der seienden Wesen und alle göttlichen Maassverhältnisse sind auf der Grenze, alle Trennung aber, alle Zeugung und der Fortgang in die Vielheit beruht auf dem ursprünglich Unendlichen, so dass Jedes von dem Göttlichen der Grenze nach beständig beharrt, aber der Unendlichkeit nach vorschreitet und dass es zugleich das Eins hat und die Vielheit. Bei allem Gegensatze in den göttlichen Geschlechtern beziehen wir das Bessere auf die Grenze, das Niedere auf die Unendlichkeit; denn aus diesen zwei Principien hat Alles bis zu den letzten den Fortgang in's Sein, und auch das Ewige selbst hat Theil zugleich an der Grenze und an der Unendlichkeit. Die Vernunft aber, sofern sie einartig ist und ganz und sofern sie die vorbildlichen Maasse enthält, ist aus der Grenze gezeugt; sofern sie dagegen ewig Alles hervorbringt und der ganzen Ewigkeit nach ist, Allen das Sein gewährend, hat sie immer ihre ungeschwächte innere Unmöglichkeit der Unendlichkeit. Und so ist die vernunfterkannte Wesenheit das Gemischte, das zuerst aus dem Gotte hervorgeht und dreifältig ist, nämlich Eins, sofern es am Einen Theil hat, zwiefältig, sofern es aus den zwei Principien, der Grenze und dem Unendlichen, hervorgegangen, und Trias, sofern in jedem Gemischten Schönheit, Wahrheit und Symmetrie sein müssen. Nach dieser ersten Trias alles Vernünftigerkannten: der Grenze, dem Unendlichen und dem Gemischten, kommt die zweite, die von der ersten ausgeht und ihr analog ist. Sie ist, wie die erste, Alles, aber lebensartig und unendlichartig, das vernünftigerkannte Leben. Die dritte Trias stellt die vernünftigerkannte Vernunft um sich her und erfüllt sie mit der göttlichen Einheit, indem sie in die Mitte zwischen sich und die erste Trias die Möglichkeit setzt, durch welche sie das Seiende erfüllt und zu sich selbst hinwendet. In dieser dritten Trias erscheint alles Vernünftigerkannte als Vielheit, und sie wendet nach dem Fortgange die erkannte Grenze in das Princip und kehrt die Ordnung zu sich selbst zurück. Und diess Alles ist einartig und vernünftig Erkanntes: das Beharrende, das

Vorschreiten und das Umwenden. Diese drei Triaden verkünden auf mystische Weise die schlechthin unerkennbare Ursache des ersten und untheilhaften Gottes, die erste seine unaussprechliche Einheit, die andere den Ueberfluss aller innern Möglichkeiten, die dritte die vollkommene Ausgeburt der Seienden, oder die erste den gedachten Gott, die zweite den gedachten und denkenden Gott und die dritte den denkenden Gott.

In der Akademie zu Athen folgte dem Proklos dessen Schüler Marinos aus Flavia Neapolis in Palästina, und diesem Isidoros aus Alexandria oder Gaza. Am Schlusse des fünften Jahrhunderts lebte der Neuplatoniker Johannes aus Stoboi in Macedonien, gewöhnlich Stobäos genannt, der durch seine fleissigen Sammlungen eine wichtige Quelle für die Geschichte der Philosophie geworden ist. Als letzter Lehrer des Neuplatonismus in Athen wird Damaskios aus Damaskos in Syrien genannt, der im Anfang des sechsten Jahrhunderts blühte. Im Jahre 529 wurde auf Befehl des Kaisers Justinian die Akademie zu Athen geschlossen und alle heidnischen Philosophen, unter ihnen Simplikios aus Cilicien, ein Commentator des Aristoteles, verbannt. Der persische König Chosroës, bei dem sie Zuflucht fanden, erwirkte ihnen zwar später die Erlaubniss zur Rückkehr in die Heimath; aber die heidnischen Philosophenschulen lebten seitdem nicht mehr auf.

Zweite Hauptperiode.

Die mittelalterliche Philosophie.

---

§. 23.

Uebersicht und Eintheilung der mittelalterlichen Philosophie.

Nachdem im nacharistotelischen Zeitalter das nationalgriechische Geistesleben allmählig seine Productivität eingebüsst und in der römischen Welt nur einen schwachen Nachklang gefunden hatte, war die letztere der weltgeschichtliche Boden geworden, auf welchem sich die griechische Bildung mit der orientalischen zu einer eigenthümlichen Uebergangsform für den Aufgang eines neuen weltgeschichtlichen Bildungsprincips verschmolz. Seine erschöpfte productive Kraft suchte der philosophische Geist aus den geheimnissvollen Schätzen des neu erwachten religiösen Lebens zu beleben und zu ergänzen, wobei ihm die bleibende gehaltvolle Errungenschaft der antiken Philosophie wesentlich zu Statten kam. Wir sehen darum in der weltgeschichtlichen Zeit des Mittelalters die überlieferte Geistesarbeit der alten Welt mit dem neuen christlichen Princip sich verschmelzen, die Resultate der griechisch-römischen Bildung mit der neuen christlichen Weltanschauung, wie sie allmählig in der Form des Dogma sich einen festen Ausdruck gebildet hatte, zusammengehen und zu derjenigen Gestalt der Philosophie sich herausarbeiten, die man als die Philosophie des Mittelalters zu bezeichnen pflegt. Ihrem Wesen nach Religionsphilosophie, nimmt dieselbe die überlieferte und dogmatisch fixirte Religion als göttlich geoffenbarten Inbegriff aller Wahrheit auf, um denselben mit Hülfe der ebenfalls als

fertig überlieferten griechischen Philosophie für das begriffliche Denken zurecht zu legen. Nichtsdestoweniger beurkundet sich in dieser doppelten Abhängigkeit vom Ueberlieferten und Gegebenen der lebendige Trieb des philosophischen Geistes, sich selbst in der wirklichen Welt durch das Erkennen zurecht zu finden und seine freie Selbständigkeit sich zum Bewusstsein zu bringen. Diess war freilich nur innerhalb der Schranken möglich, in denen sich der Geist der mittelalterlichen Welt überhaupt bewegte, nämlich auf der Grundlage des unaufgelösten, schroffen Gegensatzes zwischen Materie und Geist, Welt und Gott, Diesseits und Jenseits, Endlichem und Unendlichem, oder wie man sonst die Seiten dieses Gegensatzes bestimmen mag.

Ursprünglich und seiner innersteignen Lebenstendenz nach war das Christenthum kein Princip einer theoretischen Weltanschauung, sondern der Hauptaccent fiel vielmehr auf die Seite des praktisch-religiösen Geisteslebens, wie diess in der die Tendenz des Christenthums am Unmittelbarsten ausdrückenden messianischen Idee, durch die Forderung der sittlichen Wiedergeburt und Erneuerung der Welt aus dem Geiste Gottes, mit aller Entschiedenheit angedeutet liegt. Die in den Zwiespalt zwischen Sollen und Wirklichkeit, Idee und Erscheinung gestellte Welt arbeitete sich aber zunächst im Bewusstsein an diesem Gegensatze ab, um ihn dann im Gebiete des Willens um so leichter bewältigen zu können, und so wurde das Grundwesen des Christenthums gleich Anfangs, sobald dasselbe zum Heidenthum und Judenthum in Beziehung trat, in die Gottesidee gesetzt, deren Entwickelung in der Theologie als die Hauptsache galt. Darum bilden auch die verschiedenen Stellungen, welche das denkende Bewusstsein in seiner Vermittelung mit der christlichen Gottesidee einnahm, das Hauptinteresse der christlichen Philosophie des Mittelalters.

Es lassen sich innerhalb dieses Entwickelungsprocesses drei Epochen unterscheiden, nämlich erstens das Zeitalter der Kirchenväter, vom zweiten bis fünften christlichen Jahrhundert, welches vorwaltend unter dem Einflusse der platonischen Philosophie stand, zweitens die Zeit des eigentlichen germanisch-christlichen Mittelalters, in welchem die scholastische Philosophie, nebst der jüdischen und arabischen Philosophie, die vorwaltend unter dem Einflusse des Aristoteles stand, neben der mystischen Philosophie herlief.

Erste Epoche.

Die patristische Philosophie oder die Philosophie im Zeitalter der Kirchenväter.

§. 24.

Uebersicht.

In seiner Tendenz zur Weltreligion trat das Christenthum in Gegensatz und Kampf mit Heidenthum und Judenthum als überwundenen Bildungsstufen. Die heidnische Philosophie trat aber dem unscheinbaren Lebenskeime des Christenthums als eine ausgebildete und imponirende Macht entgegen, die so leicht nicht zu überwinden war, von der vielmehr die christlichen Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte die Waffen zur apologetischen Rechtfertigung des Christenthums gegen die Angriffe der jüdischen und heidnischen Gegner zu erborgen sich gedrungen sahen. Im Zeitalter der Kirchenväter gruppiren sich die philosophischen Interessen der christlichen Welt in der Weise, dass die Gnostiker in ihren Systemen, als christliche Häretiker zwar, doch aber im Interesse des Christenthums, das Verhältniss des letztern zu den übrigen Religionen näher zu bestimmen suchten, während die Vertreter der eigentlich kirchlichen Gnosis aus dem Gnosticismus die excentrischen Ueberschreitungen ausschieden und die Wahrheit des Princips der absoluten Religion zu retten bemüht waren. In Athanasius und Augustin sehen wir sodann die christliche Speculation auf die Begründung der metaphysischen und anthropologischen Grundlage des christlichen Dogma sich wenden, während sich in der Mystik des Pseudo-Dionysius Areopagita Platonismus und Christenthum zu einer eigenthümlichen Form neuplatonisch-christlicher Mystik verschmolzen.

§. 25.

Die Systeme der Gnostiker.

Ein Erzeugniss des gährenden Kampfes dreier Religionsformen und des Bedürfnisses, ihr Verhältniss zu einander klar zu machen, war der im zweiten christlichen Jahrhundert her-

vortretende Gnosticismus, welcher die religiöse Grundfrage damaliger Zeit, das Verhältniss zwischen Geist und Materie, Gott und Welt, und den Ursprung des Bösen, zwar aus philosophischem Trieb und mit offenbar speculativem Interesse, jedoch in phantastisch-verworrener Form zu lösen strebte und dabei von dem Gesichtspunkt ausging, dass dem Juden- und Heidenthume gegenüber das Christenthum entschieden die höhere und eigentlich absolute Religion sei, zu deren Auftreten die ganze religiöse Entwickelung der vorchristlichen Welt nur die Vorstufe bildete. Es bildet dieser Gnosticismus das christliche Seitenstück zu der jüdisch- und heidnisch-neuplatonischen Philosophie, die ungefähr gleichzeitig von Alexandrien ausgegangen war. Bildete das specifisch Unterscheidende in den verschiedenen gnostischen Systemen die bestimmte Stellung, in welche Heidenthum, Judenthum und Christenthum zu einander gebracht wurden, so ruhten doch alle diese Systeme auf der gemeinsamen Grundanschauung, dass aus dem höchsten Gotte, der die ungöttliche Materie sich gegenüber hat, eine Stufenreihe göttlicher Geister oder Aeonen hervorgeht und durch den Weltbildner oder Demiurg die materielle Welt hervorgerufen wird, um durch den erlösenden Aeon Christus aus der Verwickelung mit der Materie wieder befreit, gereinigt und zu Gott zurückgeführt zu werden.

Zunächst begegnen uns Christenthum und Judenthum als in absolutem Gegensatze zum Heidenthum stehend in der Gnosis der sogenannten clementinischen Homilien, denen der Name des römischen Bischofs Clemens in der Absicht vorgesetzt worden, um durch die Autorität dieses Mittelsmannes zwischen Juden- und Heidenchristen im zweiten christlichen Jahrhundert jenen Schriften eine ähnliche vermittelnde Stellung zuzuweisen. Die aus der Natur Gottes hervorgegangene Materie ist nur durch Gottes Willen ausser Gott vorhanden, der Ort Gottes oder das Leere, das Nichtseiende, während Gott das Seiende ist, das Herz und die Seele des Weltalls. Zuerst war die Eine und einfache Substanz aller Dinge in Gott; bei ihrem Hervorgang aus Gott wurden die Elemente zweifach und vierfach getheilt: das Kalte und das Warme, das Feuchte und das Trockene. Indem Gott diese Substanzen mischte und aus sich herausversetzte, machte er durch die schöpferische Weisheit, die in Ewigkeit bei ihm war, durch Ausdehnung und Zusammenziehung die Monas zur Dyas, und diese Zweiheit

setzte sich durch die ganze Welt in paarweisen Gegensätzen oder Syzygien fort. Aus den mit einander vermischten vier Grundstoffen entstand ein selbstthätiges böses Wesen, das von Gott herstammt, so jedoch, dass seine Bosheit ausserhalb Gott, aus dem eignen Willen der sich mischenden Grundstoffe entstand und nach dem Rathschlusse des Mischenden dasjenige geschah, was der Wille des Bösen wollte. Da dieses böse Wesen den Trieb hat, die Bösen zu verderben, so ist es auch wieder ein solches, das am Guten Theil hat, nur dass es verkehrter Weise die Vernichtung des Bösen durch die Vernichtung, anstatt durch Rettung des Sünders, betreibt. Nach der ersten göttlichen Ordnung wurde von Gott unmittelbar, als sein Ebenbild, Adam geschaffen; Eva dagegen, als der Gegensatz des männlichen Herrschers, folgt ihm als das schlechtere Glied der menschlichen Syzygie nach; beide stellen das gute und das böse Princip dar. Letzteres, das weibliche, wurde die fortgehende Ursache des Falles und der Verunreinigung göttlicher Wahrheit; die weibliche Herrscherin steht darum tief unter dem männlichen Princip, und von ihr kommt Vielgötterei, Befleckung durch Opferblut, Betrug und Tod unter den Menschen, die sie durch falsche Weissagung täuscht; auch ist sie die Urheberin der Religion des Irrthums und der Sünde, des Heidenthums. Adam dagegen ist der Prophet der Wahrheit, der den Menschenkindern als ein geistiger Vater den zur Liebe Gottes führenden Weg zeigte und von Anfang an unter wechselnden Namen und Gestalten als Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jacob, Moses, den heiligen Säulen der Welt und den Trägern der wahren Religion und göttlichen Offenbarung, die Welt durchlief, bis er endlich zur bestimmten Zeit, um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, in der Person Jesu als Adam-Christus die ewige Ruhe erlangte. Solange die Menschen dem Gesetze gehorsam waren, das ihnen der Prophet der Wahrheit zeigte, hatten sie Alles im Ueberfluss, aber durch Wohlleben zum Undank gegen Gott verleitet, kamen sie in Strafe. Aus Unwillen über den Undank der Menschen gegen Gott verlangten die den untersten Himmel bewohnenden Geister oder Engel, in die Menschenwelt hinabzusteigen und alle möglichen Naturgestalten anzunehmen, zuletzt auch Menschen zu werden, um durch den factischen Beweis eines heiligen Lebens die Menschen der verdienten Strafe zu unterwerfen. Aber selber an's Fleisch gefesselt, wurden diese Dämonen von den Begierden der Menschen überwältigt, lehrten aus Liebe

zu den Weibern allerlei schädliche Künste und Zauberei und erzeugten endlich durch Vermischung mit den Weibern übernatürlich grosse Menschen, die die Erde mit Blut verunreinigten, so dass sie giftige und schädliche Thiere hervorbrachte. Aus der Sündfluth, durch welche Gott dieser Verderbniss ein Ende machte, ward nur Noah gerettet, die Seelen der vertilgten Giganten aber bildeten ein neues Geschlecht, welches zur bestimmten Zeit von Christus den Weg gezeigt bekam, Gott als den Einen Weltschöpfer zu verehren.

Die meisten und ältesten gnostischen Systeme, nämlich die des Basilides und Valentinus, der Ophiten, des Saturninus und Bardesanes, gehören derjenigen Erscheinungsform des Gnosticismus an, welche zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum keinen absoluten Gegensatz annehmen, sondern die letztern als vorbereitende Entwickelungsstufen zum Christenthum, als der absoluten Religion, auffassen.

Der Syrer Basilides wirkte in Alexandrien in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und hatte bis in's 4. Jahrhundert Anhänger. Aus dem ungezeugten Wesen des unaussprechlichen, namenlosen Gottes, als des Urgrundes, gehen sieben Mächte oder Aeonen hervor, deren erste der göttliche Logos, die Einheit der göttlichen Vernunft und des göttlichen Wortes, ist. Diesem ersten und obersten Geisterreiche folgen in stufenweise herabsteigender Ordnung 364 andere, immer mehr vom Urwesen sich entfernende und an Vollkommenheit abnehmende Geisterreiche, und wird diese Emanationswelt der 365 Reiche durch die nach griechischer Buchstabenrechnung jene Zahl ausdrückenden Buchstaben des mystischen Wortes Abraxas oder Abrasax bezeichnet. Unter den sieben Geistern des untersten dieser Geisterreiche ist der Archon oder der Gott der Juden der Weltschöpfer, indem die Materie aus dieser Geisterstufe ihre Lebenskeime empfing. Da aber der Judengott sich die Herrschaft über die übrigen Engel, unter welche die Welt getheilt war, anzumaassen suchte, sandte zur Herstellung der Ordnung der Namenlose seinen ersten Engel, den Logos, in die Welt herab, welcher für den Zweck der Erlösung des Geistes von der Materie sich mit dem vollkommenen und reinen Jesus bei der Taufe verband, auch in der angenommenen Gestalt des Simon von Kyrene das Kreuz trug und dann wieder zum obersten Geisterreiche zurückkehrte. Der Archon der Welt, der nicht böse, aber beschränkte Judengott, widerstrebte indessen dem

Erlösungsplane des höchsten Gottes und verfolgte die Anhänger Jesu; aber die ihres göttlichen Ursprungs sich bewusst werdende und von der materiellen Welt sich entfremdende Seele verlässt das Reich des Archon, um in das Reich des Erlösers einzugehen.

Mit den wesentlichen Grundgedanken des Basilides übereinstimmend ist das System des Valentinus, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien und Rom wirkte. Durch seine Schüler und Anhänger, unter denen namentlich Herakleon aus Alexandrien, Ptolemäus, Secundus und Markus genannt werden, wurde das valentinianische System mannichfach modificirt und bis in's vierte Jahrhundert fortgepflanzt. In tiefer Stille der Ewigkeit, so lehrten die Valentinianer, waltet der unergründliche, schweigende Urgrund. Es erweckte aus seiner ewigen Stille in sich eine Begierde, aus welcher sich paarweise oder mannweiblich, wie das Urwesen selbst, die dreissig Aeonenwelten entwickelten, zuerst der Gedanke als der Vater und Grund der Dinge, der allein dem Urwesen gleicht und dasselbe zu fassen und den andern Aeonen zu offenbaren im Stande ist, von dieser Offenbarung jedoch durch die schweigende Tiefe im Urvater zurückgehalten wird, so dass ihn die niederen Aeonen nur in geheimem Verlangen zu erforschen begierig waren. Der letzte Aeon, Sophia, in gewaltiger Sehnsucht nach dem Ewigen sich verzehrend, stürzte sich aus der einheitlichen Fülle der göttlichen Aeonenwelt heraus und wäre in unendlichem Leiden untergegangen, hätte sie nicht der Aeon Horos, die maasshaltende Grenze, zur Einheit mit ihrer ergänzenden männlichen Hälfte, dem Willen, von dem sie sich getrennt hatte, zurückgeführt. Um die göttliche Fülle der Aeonenwelt zusammenzuhalten, traten ergänzend noch die Aeonen Christus und der heilige Geist hinzu, und die Fülle der Aeonen brachte ausserdem als gemeinsame Frucht den Heiland oder Jesus hervor. In ihrem Sehnsuchtsschmerze hatte aber Sophia eine unreife Frucht, Achamoth, geboren, welche von der göttlichen Fülle getrennt in leerer Oede lag, zwischen Sein und Nichtsein schwebend. Aus diesem wesenlosen Leeren, der Achamoth, entstand die endliche Welt; aber der Achamoth erbarmten sich Horos und Christus und gaben ihr die Gestalt des Seins ohne Bewusstsein. Sich selber besinnend wollte sie das von ihr verlassene Licht erreichen, woran sie jedoch durch den Horos gehindert wurde, so dass

ihr Leiden von Neuem begann. Auf ihr Flehen sandte ihr Christus den Aeon Soter oder Paraklet, durch dessen Erscheinung die aus Scham mit einem Schleier verhüllte Achamoth neue Kraft gewann und ihrer Leiden zum Theil ledig wurde. In die unkörperliche Materie ging das formlose Leiden der Achamoth über, durch die Kraft des Aeon Soter verdichtete sich die unkörperliche Materie in Körper, und aus dem Leiden entstand die böse Materie, aus der Sehnsucht die leidensfähige Seele. Aus dem Anblick der den Soter begleitenden Engel des Lichts empfing Achamoth in freudiger Lust eine geistige Frucht, den Geist der göttlichen Fülle; aus dem Wesen der Seele aber schuf sie den Demiurg, als den Bildner und König der nach dem Bilde der göttlichen Welt geschaffenen endlichen Welt, der sich nun in thörichter Einbildung für den Schöpfergott selber hielt, ausser welchem Keiner mehr sei. In der Mitte der vom Demiurg geschaffenen sieben Himmel thront die demselben unbekannt bleibende Mutter Achamoth bis zur Vollendung des Weltenlaufs am Ende der Zeiten. Vom Demiurg hat der Mensch sinnlichen Leib und psychisches Leben erhalten, von der Achamoth dagegen ohne Vorwissen des Demiurgen den Keim des Lebens aus der göttlichen Fülle, den Geist, der da wachsen und gedeihen soll, um den göttlichen Gedanken in sich aufzunehmen und den Geistesmenschen in die Geheimnisse der Achamoth einzuführen. Um das psychische Leben aus der Verkettung mit der materiellen Welt zu erlösen, erschien der Aeon Soter aus der Fülle der Geisterwelt in der irdischen Welt in einem leidensfähigen, aber nicht materiellen Scheinkörper als Erlöser, um den Menschen das geistige Element ihrer Natur zum Bewusstsein zu bringen. Nicht der geistige, sondern nur der psychische Christus litt zum Zeichen des Leidens, das einst die Sophia getroffen hatte. Mit der Entwickelung aller von der Achamoth gepflanzten Geisteskeime ist der Weltlauf in der Zeit vollendet; Achamoth geht aus dem Orte der Weltenmitte in die göttliche Fülle zurück und wird mit dem Aeon Soter vereinigt, und es gehen auch die vollendeten Geistesmenschen, ihrer leidensfähigen Seelen ledig, in die göttliche Fülle ein, um mit den Engeln des Soter sich zu vereinigen. Ist dann der Demiurg am Orte der Mitte zur ewigen Ruhe gelangt, so wird das in der Welt verborgene Feuer die ganze Materie verzehren, um selber verzehrt zu werden und in's Nichtsein überzugehen.

Verwandt mit diesem Systeme der Valentinianer ist das der Ophiten oder Schlangenverehrer, welche in ihren gnostischen Ansichten von dem Schlangendienste Aegyptens und dem allegorisch umgedeuteten Alten Testament mit angeregt waren. Ihren Namen hatten sie davon, dass sie den bösen Schlangengeist zugleich als guten Lichtgeist und als eine Verkörperung der göttlichen Weisheit verehrten, sofern dieser Verführer der Menschen zum Bösen in der Hand der göttlichen Weisheit ein Werkzeug zum Guten und zur Erlösung geworden. Von diesem Gesichtspunkt aus verehrte eine Partei der Ophiten, die Kainiten, die gottlosen Personen des Alten Testaments und namentlich den Kain, als Förderer des göttlichen Erlösungsplanes; während eine andere ophitische Partei, die Sethiten, den messianischen Mittelpunkt des Alten Testamentes in Seth, die Melchisedekianer in Melchisedek fanden. Die Partei der Ophiten hat sich unter verschiedenen Modificationen und Verzweigungen bis in's sechste Jahrhundert erhalten. Aus dem Urvater oder dem seligen Urlichte ist der Gedanke des Urvaters, der Menschensohn, und aus beiden der heilige Geist als die Mutter alles Lebendigen hervorgegangen. Die mit dem höchsten Gott gleich ewige Materie enthält die vier Elemente: Wasser, Finsterniss, Tiefe und Chaos. Aus der Vereinigung des Urvaters und des Sohnes mit dem Geiste, von dessen Schönheit sie entzückt waren, geht Christus hervor; in der innigen Verbindung dieser vier Principien besteht die wahre Kirche. Bei jener Vereinigung floss die göttliche Fülle auf die linke Seite der Urmutter, des heiligen Geistes, über, und dieses überfliessende Licht ist die Weisheit, welche, in den Abgrund der Materie hinabstürzend, das Wasser des Chaos in Bewegung setzte und durch die sie beschwerende Masse gehindert wurde, sich zur Urmutter zu erheben. Diess gleichwohl versuchend, bildete sie aus der sie umgebenden Masse den Himmel, wurde aber durch die ihr anhängende Materie im Orte der Mitte zurückgehalten. So ging aus ihr Jaldabaoth, d. h. der Chaossohn, der Judengott, als Weltschöpfer hervor, der die Engel und Planetengeister als Vorsteher der besondern Himmelskreise schuf, welche mit Jaldabaoth eine Siebenzahl bilden, über denen die Mutter Weisheit thront, ohne dass sie es wissen. Darum will Jaldabaoth als der Vater und Gott gelten, über dem Keiner mehr sei. Da sich aber auch gegen ihn die von ihm geschaffenen Engel auflehnten,

erzeugte er in leidenschaftlicher Begierde nach der unter ihm liegenden Materie den bösen Schlangengeist, von dem alle Bosheit, Hass, Neid und Tod stammte. Als die Engel Jaldabaoth's aus dem Munde der Mutter Weisheit den Ruf vernahmen, dass über ihnen der Urvater und der erste Menschensohn seien, forderte sie Jaldaboth auf, mit ihm Menschen nach ihrem Bilde zu machen. Sie bildeten Adam, und als demselben Jaldabaoth die Seele einhauchte, flösste ihm unvermerkt die himmlische Weisheit den göttlichen Lichtfunken des Geistes ein, so dass er den über Jaldabaoth erhabenen Vater pries. Darüber erzürnt, liess jener aus der Denkkraft des Menschen das Weib hervorgehen, mit dem die Engel Jaldabaoth's Engel als Söhne zeugten. Durch Verführung des bösen Schlangengeistes fielen auf Veranstaltung der Mutter Weisheit die Menschen von Jaldabaoth ab, worauf sie dieser aus dem Paradies verstiess und sie den Druck seiner Macht doppelt fühlen liess. Obgleich sich nun die Weisheit sorgend ihrer annahm, stürzten sie doch durch den Einfluss des Schlangengeistes und seines nach Jaldabaoth's Reich nachgebildeten Reiches immer tiefer in Sünde und Verderben. Da das unsichtbare Walten der Weisheit ihnen gleichwohl den himmlischen Lichtfunken, den Geist, erhielt, rächte sich an ihnen Jaldabaoth für die ihm versagte Verehrung durch die grosse Fluth, aus welcher durch die Hand der Weisheit Noah gerettet wurde. Mit Abraham schloss Jaldabaoth einen Bund, dass er mit seinen Nachkommen ihm beständig dienen sollte, und liess durch seine Propheten seinen Ruhm verkündigen, die aber auf unvermerkte Veranstaltung der Weisheit die Menschen zugleich an ihren höheren Ursprung mahnten und die Erscheinung des Christus vorbereiteten, der endlich durch die sieben Himmel herabstieg und mit dem von einer reinen Jungfrau aus göttlicher Kraft gebornen Jesus sich vereinigte, um den unbekannten Gott als den himmlischen Vater zu verkündigen. Bei dem durch Jaldabaoth und seine Engel veranstalteten Tode Jesu verliess ihn Christus wieder und erhob sich zum Reiche des Vaters, während der beseelte Leib des Gekreuzigten durch einen von Christus aus der Höhe gesandten Geist wieder erweckt und zum Himmel erhoben wurde. Der zur Rechten Jaldabaoth's sitzende Christus gewinnt sich unvermerkt die heiligen empfänglichen Seelen, und wann er alle Lichtkeime auf Erden gesammelt und zu sich erhoben hat, ist der Weltlauf der Zeiten vollendet.

Der Dualismus zwischen dem höchsten Gott und dem Satan tritt bei den unter persischen Einflüssen stehenden syrischen Gnostikern Saturninus und Bardesanes noch stärker hervor. Der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Antiochien wirkende Saturninus stellt dem unerkannten guten Gott das Reich des Satan gegenüber. Auf der untersten Stufe der aus dem Vater hervorgegangenen Aeonenwelt, an der Grenze zwischen dem Lichtreich und dem Reiche der Finsterniss, stehen fern vom göttlichen Urgrunde die sieben Sterngeister mit dem Judengotte an der Spitze, welche gegen das Reich Satans kämpfend die irdische Welt gestalten. Zu schwach, um das sehnsüchtig verlangte Licht des unbekannten Vaters sich anzueignen, bilden sie den Menschen nach dem Bilde der ihnen vorschwebenden Lichtgestalt, und aus Erbarmen haucht dem seelenlosen Gebilde der unbekannte Vater einen Theil von seinem Geiste ein. Zugleich aber stellte Satan ein anderes Menschengeschlecht nach seinem Bilde entgegen, das den materiellen Keim in sich trägt. Um das Uebergewicht der Bösen über die Guten zu vermindern und den der menschlichen Seele von oben eingesenkten göttlichen Lichtfunken zu retten, nimmt der Aeon Gedanke einen sinnlichen Scheinkörper an.

Bei dem andern syrischen Gnostiker Bardesanes, der im letzten Dritttheil des zweiten Jahrhunderts zu Edessa lebte, finden wir dieselben Grundgedanken, wie bei den Valentinianern und Ophiten im Wesentlichen wieder. Dagegen sehen wir Judenthum und Heidenthum in schroffem Gegensatz zu dem weit über ihnen als absolute Religion erhabenen Christenthum auftreten in dem gnostischen Systeme des Marcion und seiner bis in das sechste Jahrhundert sich erhaltenden Schüler und Anhänger. Dieser Marcion war vom Bischofe von Sinope, seinem Vater, aus der Kirchengemeinschaft gestossen worden und gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Rom gekommen. Für ihn gilt das Christenthum als eine durchaus neue Religion und Juden- und Heidenthum gehören wesentlich dem Ungöttlichen an; das Christenthum ist allein die Religion der Freiheit von der Materie und die immer vollkommenere Verwirklichung der Herrschaft des Geistes über die Materie ist der Zweck der Erscheinung Christi in einem immateriellen Scheinkörper (Doketismus) auf Erden. Der gute und vollkommene Gott, als das heilige Urwesen, war dem Juden- und

Heidenthume fremd geblieben; der Judengott ist der zwar streng gerechte, aber liebeleere Weltschöpfer, ein schwaches und beschränktes Wesen, dessen Werk, die Natur und das Gesetz des alten Bundes, des höchsten Gottes unwürdig ist, welchem der das Reich der Materie beherrschende Satan gegenüber steht.

Am Schroffsten tritt der gnostische Dualismus von Gott und Materie in dem jüngsten Erzeugniss des Gnosticismus, dem manichäischen Systeme, hervor, dessen Urheber Mani oder Manes in der letzten Hälfte des dritten Jahrhunderts als ein persischer Magier lebte und das Christenthum mit dem Parsismus zu verschmelzen suchte, um es dadurch seiner Vollendung entgegenzuführen. Von Ewigkeit her, so lehrte Mani, stehen sich Gott und die Materie gegenüber als Urgutes und Urböses, als das lauter Licht ausströmende Urlicht und die Finsterniss mit ihren tobenden Mächten. Ueber das Lichtreich herrscht Gott der Vater ewig in seinem heiligen Geschlechte, die überschwänglichen Reichthümer seines eignen Reiches umfassend, mit seinen seligen und glorreichen Aeonen verbunden, die weder an Zahl noch an Grösse zu schätzen sind. Auf der seligen Erde des Lichts sind seine glänzenden Reiche in solcher Art gegründet, dass sie von Keinem je wankend gemacht oder erschüttert werden könnten. Aber doch waren die finstern Mächte in ihrem finstern, ungemessenen Toben dem Lichtreiche so nahe gekommen, dass ein Schimmer desselben zu ihnen drang, von welchem verlockt, sie dorthinein zu dringen und das Licht zu rauben suchten. Da liess der Vater des Lichts durch einen Aeon seines Reiches, die Mutter des Lebens, die Grenze bewachen, und von dieser wird der himmlische Urmensch für den Kampf gegen die Mächte der Finsterniss erzeugt. Dem Erliegenden, der im Reiche der Finsterniss zu versinken droht, schickt der Vater des Lichts einen lebendigen Geist zu Hülfe, der ihn wieder zum Lichtreich emporhob. Aber einen Theil seines lichten Wesens hatte der Urmensch schon verloren; diese in der materiellen Welt gefangene Seele zu befreien, schuf der lebendige Geist die Welt, in welcher sich die gefangene Lichtseele stufenweise zu ihrer Heimath, dem Lichtreiche, erheben soll, wobei ihr zwei himmlische Aeonen behülflich sind, Christus und der heilige Geist. Damit aber diese beiden Himmelsmächte die Lichtkräfte der Erde nicht an sich ziehen möchten, schuf der böse Geist der Finsterniss nach dem Bilde des himmlischen Urmenschen den

irdischen Menschen und bot mit seinen Mächten Alles auf, um die mit der Finsterniss ringende Lichtnatur des Menschen zu unterdrücken und ihn der Materie erliegen zu lassen. Aber Christus, der Sohn des Urlichtes selbst, erschien auf Erden in einem Scheinkörper des Menschen Jesus und kreuzigte in seiner eignen Scheinkreuzigung den widerstrebenden Geist der Finsterniss selbst. Im Paraklet verhiess Christus die Erscheinung des vollen Lichts, das in Mani sich offenbarte, um die vollkommene Ausscheidung des Lichtes von der Finsterniss zu vollenden, die Materie ihres fremden Lichtes zu berauben und in todte Masse zusammensinken zu lassen.

§. 26.
Die christlich-kirchliche Gnosis der Kirchenväter.

Der Gnosticismus wurde von zwei ausgezeichneten Kirchenvätern, Irenäus und Tertullian, als Irrlehre bekämpft und die Philosophie selbst als Quelle der Irrlehre betrachtet. Der Kleinasiate Irenäus, der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts Bischof in Gallien war, hat fünf Bücher gegen die Häretiker unter dem Titel: *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* geschrieben, welche für uns die Hauptquelle zur Kenntniss der gnostischen Lehren sind. Irenäus bekämpfte besonders die platonische Grundansicht des valentinianischen Systems, dass die sinnliche Welt das Abbild und der Schatten der übersinnlichen Welt sei, und ausserdem die gnostische Trennung des absoluten Gottes vom Weltschöpfer. Der Kirchenvater Tertullian, welcher bis zum Jahre 220 Presbyter in Karthago war, richtete seine Polemik gegen die Valentinianer und insbesondere gegen Marcion. Gleichwie Irenäus, verwarf auch Tertullian die Philosophie als menschliche Weisheit, welche der göttlichen Weisheit feindlich entgegen und in Irrthum befangen sei, während ihm der christliche Glaube als solcher schon als das vollendete Wissen galt. Dieselbe Ansicht von der Philosophie hatten auch die Kirchenväter Arnobius, der im Jahre 326 starb, und Lactantius, der im Jahre 333 starb, während Justin der Märtyrer, welcher im Jahre 163 zu Rom starb, alle wahre Philosophie aus göttlicher Erleuchtung ableitete und die Ansicht aussprach, Platon und andere griechische Philosophen hätten ihre Weisheit aus den heiligen Schriften der Juden geschöpft,

eine Ansicht, die auch Clemens von Alexandrien theilte. Das ganze Geschlecht der Menschen, sagt in dieser Beziehung Justin, hat Theil an dem Logos Gottes, und die dem Logos gemäss Lebenden sind Christen, mögen sie auch für Gottlose gehalten worden sein, wie bei den Griechen Sokrates und Heraklit und Andere. Was Philosophirende und Gesetzgeber gut gesagt und gefunden haben, das ist eine Frucht ihres Suchens und Schauens nach dem Antheil am Logos; da sie aber nicht Alles am Logos erkannt haben, welcher Christus ist, so haben sie einander auch oft widersprochen. Die christlichen Apologeten Athenagoras aus Athen und Tatian aus Syrien benutzten die neuplatonische Philosophie zur Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe seiner Gegner, und die Alexandriner Clemens von Alexandrien und Origenes hielten zwar auch die Gnostiker für Häretiker, sie verwarfen aber mit der häretischen Gnosis keineswegs die Wahrheit der Gnosis selbst, in welcher sie vielmehr die nothwendig über den blossen Glauben hinausgehende, tiefer eindringende Erkenntniss fanden, in welcher sich der Glaube erst vollende.

Clemens von Alexandrien, welcher dort Presbyter und Vorsteher der nach dem Vorbilde der heidnisch-neuplatonischen Philosophenschule entstandenen kirchlichen Katechetenschule gegen Ende des zweiten Jahrhunderts war, hat zuerst als christlich-kirchlicher Gnostiker die Gnosis auf kirchlichen Boden gepflanzt. Er fasst die Gnosis als die mit der Sache selbst zusammenstimmende Erkenntniss des Seienden, als das feste und sichere Begreifen des Gewesenen und Künftigen, welches durch Uebung eine beständige und unwandelbare Contemplation werden müsse, so dass die erste heilbringende Umwandlung die vom Heidenthum zum Glauben, die nächste aber die vom Glauben zum Wissen oder zur Gnosis sei. Durch die Beschäftigung mit dem Uebersinnlichen, Intelligibeln wird der christliche Gnostiker vom Sinnlichen abgewandt, dass er zu Gott seine unwandelbare Richtung nimmt und frei von jedem Affect der Seele, von jeder nicht wesentlich zur Erhaltung des Leibes dienenden Begierde, durch die göttliche Liebe vollendet, gleichsam selber zu Gott wird. Ueber alle Erkenntniss erhaben, so lehrt Clemens, ist Gott die absolute, höchste Einheit, nicht im Raume, noch in der Zeit, über jeden Namen und Gedanken erhaben, das unerfassbare, unbegreifliche Unendliche, der ewige und unveränderliche Grund aller Dinge. Mit ihm eins ist der

ewige, göttliche Logos oder der Sohn Gottes, die vollkommenste, heiligste und königlichste Natur, überall und allezeit wirksam gegenwärtig, nirgends umgrenzt, ganz Geist, ganz natürliches Licht, ganz Auge, Alles sehend, Alles hörend, Alles wissend, mit Macht die Mächte durchforschend und der Urheber von allem Guten. Zur Erlösung des Ganzen wie des Einzelnen ist in der Welt Alles geordnet; auf der höchsten Spitze des Sichtbaren steht das selige Engelsheer, und dann bis zu uns herab stehen wieder Andere unter Anderen, die von Einem aus und durch Einen erlöst werden und erlösen. Ein gottähnliches Bild ist die Seele des Gerechten, in welcher durch Gehorsam gegen die Gebote der ewige Logos einen festen Sitz erhält. Der Mensch des Gesetzes vollendet sich durch die Annahme des Evangeliums, in welchem der Gnostiker erst das Gesetz begreift und versteht. Wie die Hebräer durch das Gesetz, so wurden die Griechen durch die Philosophie zum Christenthum geführt, indem diese die Sitten bildet, den Geist kräftigt und zur Aufnahme der Wahrheit Diejenigen stärkt, die an eine Vorsehung glauben.

Die Gedankenkeime des Clemens hat sein Schüler Origenes zu einem Systeme der kirchlichen Gnosis vollendet. Dieser Mann war als der Sohn christlicher Eltern im Jahre 185 in Alexandrien geboren, auch ein Schüler des Neuplatonikers Ammonios Sakkas und schon als Jüngling Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien, als welcher er, da auch Frauen seine Vorträge besuchten, sich in schwärmerischem Missverstand eines Ausspruchs des Herrn selbst entmannte. Im Jahre 215 nach Cäsarea in Palästina geflüchtet und daselbst zum Presbyter geweiht, wurde er vom Bischof zu Alexandrien aus der Kirchengemeinschaft gestossen und lebte seitdem bald in Cäsarea als öffentlicher Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller, der um seines Fleisses willen der Eherne genannt ward, bald in Geschäften seiner Kirche auswärts. Er starb zu Tyrus im Jahre 254. Unter seinen zahlreichen, aber nur zum geringen Theil auf uns gekommenen Schriften enthält sein Werk „über die Principien“ die erste wissenschaftliche Entwickelung der kirchlichen Glaubenslehre, die erste christliche Religionsphilosophie auf neuplatonischer Grundlage, gewissermaassen ein System des christlichen Neuplatonismus. Die Grundgedanken dieses origenistischen Systemes sind folgende: Der ewigen Materie gegenüber besteht von Ewigkeit her Gott als immaterielles,

übersinnliches, weder in sich noch von aussen begrenztes und durch Nichts umschlossenes Urwesen, schlechthin einfach, ohne Vielheit und Bewegung, in sich selber ruhend. Im göttlichen Logos oder Sohne ist zugleich mit dem absoluten Geist der Inbegriff seiner Gedanken, die persönliche göttliche Vernunft gesetzt, aus welcher in Ewigkeit die mit Gott und dem Logos durch den heiligen Geist verbundene intelligible Welt hervorgeht. Die in ihr begriffenen persönlichen Geister waren frei vom materiellen Stoffe, frei in der Wahl zwischen Gutem und Bösen; ein Theil derselben sagte sich in Missbrauch ihrer Freiheit vom Logos und von Gott los, welcher, um ihre Rückkehr zum göttlichen Urquell in Läuterung möglich zu machen, als Nachbild der intelligiblen Welt durch den Logos die irdisch-zeitliche Welt schuf, in welche jene präexistirenden gefallenen Geister herabsanken und durch die zeitliche Geburt Leiber annahmen, ohne indessen ihre freie Selbstbestimmung zu verlieren. Nachdem sich im Interesse ihrer Zurückführung zur ursprünglichen göttlichen Vollkommenheit der Logos von Zeit zu Zeit in den Propheten geoffenbart hatte, liess er sich als Christus in die Menschenwelt herab und verband sich mit einer Seele, die schon in ihrem vorirdischen Zustande besonders innig am Logos gehangen hatte. In seinem Tode dem rechtmässigen Besitzer der sündigen Menschheit, dem Teufel, von Gott dargeboten, hat dieser Christus den Teufel, dem der Reine nicht angehören konnte, betrogen und als schuldloses Opfer für die Sünden der Welt die Menschen mit Gott versöhnt. Die durch des Logos irdische Selbstoffenbarung dargebotenen Mittel der Erlösung und Heiligung ergreifend, um durch den von jenem ausgehenden heiligen Geist sich zu läutern und durch Wiedergeburt mit dem Logos ganz eins zu werden, kehren die abgefallenen Seelen in fortwährendem Läuterungsprocesse zu Gott zurück, um mit einem verklärten Leibe in dem intelligibeln Reiche des Logos zu weilen, so dass in dieser Wiederbringung aller Dinge, der allgemeinen Palingenesie der Welt, der Geist hinfort nur Gott allein schaut und denkt.

Eine ähnliche Combination des Neuplatonismus mit dem Christenthume, wie Origenes, hat der geistvolle Hymnendichter und Bischof von Cyrene, Synesios, und der Schüler des Neuplatonikers Hierokles, Aeneas von Gaza, versucht, obgleich bei ihnen mehr das neuplatonische, als das christliche Element überwiegt.

§. 27.

Die Kirchenväter Athanasius und Augustinus.

Nach Origenes haben sich besonders zwei Männer unter den Kirchenvätern durch philosophischen Geist und tiefsinnige Speculation ausgezeichnet, unter den griechischen Kirchenlehrern der im arianischen Streit berühmt gewordene Bischof von Alexandrien Athanasius (gest. im J. 373) und unter den lateinischen Kirchenlehrern der im pelagianischen Streit berühmt gewordene Augustinus, der als Bischof von Hippo Regius in Afrika im Jahre 430 starb.

Die aus dem alexandrinischen Neuplatonismus in das Christenthum herübergekommene Idee des Logos oder Sohnes Gottes war seit Origenes zum Gegenstand der theologischen Speculation geworden und war das Verhältniss des Sohnes zum Vater näher zu bestimmen. Während nun eine durch den Presbyter Arius in Alexandrien (gest. im J. 336) und seine Anhänger vertretene theologische Richtung den Sohn zum Princip der geschaffenen Welt zu machen und durch Trennung seines Wesens vom Wesen des Vaters der endlichen Welt dem Vater gegenüber ein selbständiges Dasein zu sichern bemüht war, hatte im Jahre 325 die Synode zu Nicäa festgesetzt, dass der Sohn aus dem Wesen hervorgegangen, nicht geworden, sondern gezeugt, gleiches Wesen mit dem Vater, wahrer Gott aus dem wahren Gotte sei. In der Verehrung des Origenes aufgewachsen und durch die alexandrinische Schule gebildet, hat Athanasius diesen Gedanken der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater mit eiserner Consequenz festgehalten und in der Vertheidigung desselben seine Lebensaufgabe erkannt, ohne eigentlich ein zusammenhängendes theologisches System aufzustellen. Die Erkenntniss der Frömmigkeit, so lehrt Athanasius, und der Wahrheit aller Dinge bedarf nicht so sehr des Unterrichts durch die Menschen, als sie von sich selbst Klarheit hat; die Werke Gottes verkündigen sie, und die Lehre Christi ist heller, als das Licht der Sonne. Die Erkenntniss Gottes geht über jeden menschlichen Gedanken; sie schliesst in sich die wunderbare Vereinigung der ewigen Ruhe und der bewegenden Kraft, die Alles umfasst. Von Gott lässt sich wohl sagen, was er nicht ist; aber was er ist, bleibt verborgen. Die Schöpfung ist wie eine Schrift, welche laut ihren Herrn und

Schöpfer verkündigt, wie ein Werk, das seinen unsichtbaren Meister offenbart. Die in viele, sich wechelseitig bedürfende Theile getheilte Welt kann nicht für Gott gehalten werden, welcher vollkommen ist; die Welt ist ein Körper, aber Gott unkörperlich; die aus einer Vielheit von Theilen bestehende Welt muss in viele, mit einander streitende Gegensätze zerfallen, ein solches sich selbst bestreitendes Wesen aber kann nicht für Gott gehalten werden. Als der Grund aller Dinge ist Gott ein geistiges, vernünftiges Wesen und hat darum auch von Ewigkeit an seine Vernunft, sein Wort als in seinem Wesen liegend in sich. Das Wort Gottes ist nichts anders, als die schöpferische Kraft, die in der ganzen Welt verbreitet ist und überall Gott verkündigt. Gottes Güte verschmähte es nicht, zu den gewordenen Dingen herabzusteigen und in ihnen zu wohnen und zu sein, und zwar nicht bloss damals, als das schöpferische Wort menschliche Gestalt annahm, sondern auch in seiner weltbildenden und weltregierenden Kraft. In ihr allein erkennen wir Gott; wäre sie daher nicht Gott selbst, so würden wir Gott gar nicht erkennen. In unserer Vernunft tragen wir das Ebenbild der göttlichen Vernunft, welches vollkommen genügen würde, uns die schöpferische Weisheit Gottes und durch sie Gott den Vater zu offenbaren, hätte nicht unsere Schwäche zum Abfall geführt und dadurch noch eine besondere Offenbarung nothwendig gemacht. Die göttliche Vernunft, obgleich überall gegenwärtig und in verschiedenen Zeiten verschieden wirkend, ist doch untheilbar, leidenlos und unveränderlich; wäre sie einer Zunahme fähig, so würde sie in keiner Zeit dem Vater gleich sein und ihn offenbaren können. Ist der Sohn Gottes dieser nicht wegen der Erzeugung aus dem Vater und der wesentlichen Einheit mit ihm, sondern Logos wegen des Vernünftigen, Weisheit wegen dessen, was er weise macht, Kraft wegen dessen, was durch ihn Kraft hat, und heisst er Sohn um deren willen, die durch ihn Söhne werden; so hat er auch wohl wegen des Seienden das Sein nur in der Vorstellung. Und wenn alle Dinge geschaffen und aus Nichts entstanden sind, und der Sohn selbst etwas Geschaffenes und Gemachtes und Eins aus den Dingen sein soll, die einst nicht waren, warum hat dann Gott Alles durch den Sohn allein gemacht, und warum ist ohne ihn Nichts gemacht worden? Ist der Sohn ein Geschöpf, wie kann er das, was nicht ist, in's Dasein rufen? Wäre er ein Geschöpf, so würde

des Teufels Herrschaft nicht vollkommen gebrochen sein, der Mensch wäre nicht von der Sünde und ihrem Fluche, nicht vom Tode und dessen Furcht befreit, nicht wahrhaft mit Gott versöhnt und unsterblich; denn kein Geschöpf kann die Geschöpfe mit Gott vereinigen, weil jedes selbst eines Mittlers bedarf. Darum sandte Gott seinen Sohn und liess das Wort Fleisch anziehen, und indem nun das Wort durch die Annahme des Leibes und durch die Gnade der Auferstehung den Tod gänzlich vernichtete, rief er die Menschen vom Tod in's Leben und versetzte sie wieder in die Unvergänglichkeit.

Augustin hat ohne Philosophie ein Lehrgebäude des kirchlichen Glaubens aufgestellt, an dem sich die christliche Philosophie des Mittelalters vorzugsweise gebildet hat. Die höchste Entwickelung des Glaubens ist das Wissen, und allein aus der göttlichen Offenbarung geht die Erkenntniss Gottes hervor; alles Leben der Menschenseelen ist nur der Geist Gottes, und das vernünftige Erkennen nur ein höheres, erleuchteteres und vollkommeneres Leben selbst; die Vernunft ist der Aufblick der Seele in die Wahrheit, die nur Eine und niemals ohne Maass ist. Je mehr du Gott erkennst und begreifst, desto mehr scheint er in dir zu wachsen. Was das Wahre sei, das wir im Glauben der Autorität verdanken, sollen wir auch im Wissen begreifen, und das Göttliche zu wissen, ist das Seligste, und in diesem Sinne die wahre Philosophie von der Religion nicht verschieden. Aber nicht ich erkenne Gott, sondern Gott gibt sich mir zu erkennen als Der, dem es nicht etwas Anderes ist zu leben und zu sein, sondern der eins und dasselbe Leben und Sein zumal ist und im Leben und Sein auch Erkennen. Nur in, unter und mit ihm ist Alles, was wahrhaft ist; er ist der Substanz nach überall ausgegossen, von keinem Orte umfasst und in sich selbst überall ganz. Alles ist in Gott, und die Dinge sind, weil sie Gott sieht; das Gewordene war in ihm das Leben, in dessen Lichte er Alles sieht, was er macht. Das Böse hat keine Natur, kein Wesen; es ist nur der Verlust des Guten, wie der böse Wille nur ein Abfall vom Guten. Die Seele ist nicht ein Theil Gottes, sondern sein Geschöpf, der Vernunft theilhaftige Substanz, deren höchstes Leben darin besteht, beharrlich Gott zu geniessen und, durch sein Licht erleuchtet, selig zu sein. Solange sie der Vernunft anhängt, lebt sie nothwendig und unveränderlich. Schaut die Seele, anstatt die höchste Weisheit, sich selber an

in eitelm Wohlgefallen an sich selbst, so fällt sie von Gott ab und der Sünde anheim; nur in diesem Mangel, dem Abfall vom höchsten Sein, besteht der böse Wille. Wie das Vorherwissen Gottes den freien Willen nicht aufhebt, so hebt auch der freie Wille das Vorherwissen Gottes nicht auf; unser freier Wille vermag nur so viel, als Gott will und voraus weiss, dass er vermögen soll. Als der Mensch fiel, wurde die Möglichkeit zu sündigen, die er in sich trug, zur Wirklichkeit, und mit der Sünde ging die Freiheit verloren; denn durch die von den ersten Menschen übermachte Sünde ist auch ihren Nachkommen die Verpflichtung zur Sünde übermacht, und so begann von dem bösen Gebrauche des freien Willens die Reihe jener Calamität, welche das in seinem Ursprung verderbte Menschengeschlecht von Glied zu Glied hindurchführt, mit alleiniger Ausnahme Derer, die durch Gottes Gnade befreit werden. Indem die Sünde mit der Geburt zur eignen Natur des Menschen geworden ist, besteht seine Freiheit bei seiner Unfähigkeit zum Guten nur noch in der Freiheit zum Bösen. Dass wir vom Bösen ablenken und das Gute thun, dazu hilft nur die göttliche Gnade, die Gott umsonst gibt und ohne Verdienst, indem er auch einen verkehrten und gegen den Glauben feindlich gesinnten Willen zum Glauben umwenden kann. Aber nur Einige, und zwar eine bestimmte Zahl, sind zum Glauben, zur Seligkeit, zum Reiche Gottes vorherbestimmt. Denen die Gnade nicht gegeben wird, denen wird sie durch gerechtes Gericht nicht gegeben, und denen sie verliehen wird, denen wird sie durch eine unverdiente Gnade verliehen; unerforschlich sind die Erbarmungen, mit denen Gott aus Gnade die Freiheit zum Guten verleiht. Glauben und Wollen des Guten sind Gottes Werk, weil Gott den Willen vorbereitet, aber auch Beides das Werk des Menschen, sofern weder das Eine noch das Andere ohne unsere Mitwirkung geschehen kann. Das Haupt und der Leib der Gemeinde derer, die an ihn glauben, ist Christus; das Haupt ist Gottes eingeborner Sohn, der Leib die Kirche. Wer nicht Christum zum Haupte hat, kann nicht zum Heil und zum ewigen Leben gelangen; Christum aber zum Haupte haben kann Keiner, der nicht seinem Leibe, der Kirche, angehört; und wer ausserhalb der Kirche ist, hat nicht den heiligen Geist, nicht das Heil, nicht die sicher beglaubigte Wahrheit.

§. 28.

Die neuplatonisch-christliche Mystik des Pseudo-Dionysius Areopagita.

Hatte sich der Einfluss der platonischen Philosophie auf die Gestaltung der christlichen Glaubenslehre im Zeitalter der Kirchenväter bereits bei den Gnostikern und den Theologen der alexandrinischen Schule geltend gemacht, so sehen wir solchen christlichen Neuplatonismus beim Beginne des sechsten Jahrhunderts nochmals in concentrirter Form in der Mystik des falschen Areopagiten Dionysius auftreten. Im Jahre 532 sehen wir nämlich von den Monophysiten, als Gegnern der herrschenden Kirche, einige bis dahin in der Kirche unbekannt gebliebene Schriften erwähnt und benutzt werden, welche die Titel führten: die himmliche Hierarchie, die kirchliche Hierarchie, über die göttlichen Namen und über die mystische Theologie. Der durch diese Schriften sich bewegende gleiche Geist lassen sie unzweifelhaft als Arbeiten eines und desselben Verfassers erscheinen, welcher ihnen absichtlich den Namen des Areopagiten Dionysius, der vom Apostel Paulus in Athen zum Christenthum bekehrt worden, vorsetzte, um sie unter dieser Autorität in der Kirche leichter und sicherer zu verbreiten. Die spätere Sage nahm ebendenselben Areopagiten Dionysius als den Stifter und ersten Bischof der Kirche von Paris, obgleich letztere thatsächlich erst unter der Regierung des Kaisers Decius von einem andern Dionysius gestiftet worden war. Diese falschen dionysischen Schriften wurden im neunten Jahrhundert auch im Abendlande verbreitet und mehrfach, unter Andern von Scotus Erigena, in's Lateinische übersetzt und gelangten allmählig zu so hohem Ansehen, dass sie auf die spätere Mystik des Mittelalters grossen Einfluss gewannen.

Verlass — so lehrt der falsche Areopagite — in ernstem Bemühen um die Geheimnisse der mystischen Theologie die sinnlichen Wahrnehmungen und geistigen Thätigkeiten, alles Sinnliche und Intelligible, alles Nichtseiende und alles Seiende, und erhebe dich soviel als möglich ohne Erkenntniss zur Einheit mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntniss ist; denn dadurch, dass du aus dir selbst und allem Andern herausgehst, wirst du zum Strahle der göttlichen Finsterniss hinaufgezogen werden, wenn du von Allem abgelöst bist, und

wirst zu dem überunerkannten, überglänzenden und höchsten Gipfel der mystischen Anschauungen gelangen, wo die einfachen, unbedingten und unveränderlichen Geheimnisse der Gotteslehre im überlichten Dunkel des heimlich mystischen Schweigens verhüllt werden, das in Finsterniss überhell glänzt und in unsichtbarem, überschönem Glanze die augenlosen Geister erfüllt. Die geheime Ueberwesentlichkeit Gottes, das allen Begriff übersteigende Bestehen der Urgüte darf Niemand weder als Begriff oder Kraft, noch als Geist oder Leben oder Wesenheit preisen, sondern als unendlich erhaben über Alles was existirt. Da sie als die Substanz der Güte durch das Sein selbst die Ursache von allem Seienden ist, so bestehen durch sie alle intelligible und intellectuelle Wesen, Kräfte und Thätigkeiten und haben durch sie das unaufhörliche uud ungestörte Leben, das jeglichen Verderbens und Todes, jeglichen Stoffes und Werdens ledig und von der unsteten Veränderung entfernt ist. Das über alles Licht erhabne Gute ist ein Quellstrahl aus überfliessendem Lichtausguss, welcher den gesammten überweltlichen und umweltlichen und innerweltlichen Geist aus seiner Fülle erleuchtet und alle seine geistigen Kräfte erneut und zusammenhält. Das überwesentliche Schöne wird es genannt, als in sich selbst und mit sich selbst einartig, ewig das Schöne seiend und als alles Schönen Schönheitsquell das Schöne überschwenglich in sich voraushabend, welches einerlei mit dem Guten ist, weil Kraft aller Ursächlichkeit Alles nach dem Schönen und Guten strebt und es nichts Seiendes gibt, das nicht Theil am Schönen und Guten hat. Gott ist nicht auf irgend welche Weise seiend, sondern einfach und unbegrenzt, in sich selbst das gesammte Sein zusammenfassend und vorausfassend. Aus ihm, als dem über alles Leben und allen Anfang jedes Lebens erhabnen Leben, ist jedes Leben und jede lebendige Regung; aus ihm haben auch die Seelen das Unvergängliche, und alles Lebendige das ihm eigenthümliche Sein, wozu es geschaffen ist; aus der göttlichen Weisheit haben die intelligibeln und intellectuellen Kräfte der englischen Geister ihre einfachen und seligen Intelligenzen; die Seelen haben aus ihr das Vernünftige und werden auch der gottgleichen Gedanken gewürdigt. Sich selbst erkennend erkennt die göttliche Weisheit Alles, nicht mit dem Wissen des Seienden, sondern mit dem Wissen seiner selbst. Gross heisst Gott wegen der ihm eigenthümlichen Grösse, welche allem Grossen

von sich mittheilt, über alle Grösse äusserlich ausgegossen und ausgebreitet ist, den ganzen Raum umfasst, alle Zahl übersteigt und jede Grenzlosigkeit überschreitet; klein aber und fein heisst er, weil er über jede Masse und Entfernung hinausreicht und ungehindert durch Alles hindurchgeht. Als ein und dasselbe aber ist das Göttliche überwesentlich, ewig, unwandelbar, bei sich beharrend, Allem auf gleiche Weise gegenwärtig und dieses Eine und dasselbe Allem, was seiner Theilnahme fähig ist, einstrahlend. Gott bewegt sich dadurch, dass er Alles zur Wesenheit bringt, Alles erhält und allfältig für Alles Vorsorge trägt und Allem gegenwärtig ist in unfasslicher Umfassung und durch seine vorsorglichen Ausflüsse und Wirksamkeiten auf Alles, denn Er ist der Vereiniger von Allem und der allgemeinen Eintracht Erzeuger und Bewirker; darum strebt auch Alles nach ihm, der den einheimischen Krieg des Alls zur gleichmässigen Vereinigung führt durch die Theilnahme am göttlichen Frieden, der unzertrennlich besteht und in Einem Alles offenbart und durch Alles hindurchgeht. Darum müssen wir einig preisen die ganze und Eine Gottheit, das allursächliche Eine, das vor allem Einen und aller Vielheit, vor allem Theil und Ganzen, vor aller Grenze und Unbegrenztheit, vor allem Ende und aller Endlosigkeit ist, alles Seiende und das Sein selbst begrenzt, das einzig Ursächliche aller Dinge und ihres Ganzen und zugleich über allen, ja selbst über dem einen Seienden erhaben ist und dasselbe begrenzt. So ist bei der überwesentlichen Einung der ureinen göttlichen Dreiheit vereinigt und gemeinschaftlich das überwesentliche Sein, die übergöttliche Gottheit, die übergute Güte, die über die Ureinheit erhabne Einheit, das Unaussprechliche, Vielnamige, die Unbekanntheit, das Allerkennbare. Die ganze göttliche Vaterschaft und Sohnschaft geht aus von der über Alles erhabnen Urvaterschaft, von der aus sie uns und den überhimmlischen Gewalten geschenkt ward. Der göttliche Geist selbst aber ist über alle intellectuelle Immaterialität und Göttlichung erhaben, und Vater und Sohn sind aller göttlichen Vaterschaft und Sohnschaft allererhabenst entnommen. Die Gottesbildung Jesu nach unserem Wesen ist jeglicher Rede unaussprechlich, jeglichem Geiste unbegreiflich, selbst dem ersten der ältesten Engel. Die allursächliche und allerfüllende Gottheit Jesu erhält die Theile, die mit dem Ganzen zusammenstimmen; sie ist weder Theil, noch Ganzes und doch Ganzes und Theil, indem sie als das All Theil und Ganzes

in sich zusammenfasst, über beide erhaben ist und sie voraus hat; denn sie ist vollkommen in dem Unvollkommenen als Urvollkommenheit, unvollkommen aber in dem Vollkommenen als übervollkommen und vorvollkommen, gestaltende Gestalt in dem Gestaltlosen als Urgestalt, gestaltlos in den Gestalten als über die Gestalt erhaben, überwesentlich über jede Wesenheit erhaben; sie ist das Maass des Seienden, Ewigkeit und über der Ewigkeit und vor der Ewigkeit, Fülle in dem Bedürftigen, Ueberfülle in dem Vollen, über Geist und über Leben und über Wesenheit. Aus Menschenliebe kam er bis zu unserer Natur herab und nahm wahrhaft Wesenheit an; unverändert und unvermischt theilte er sich uns mit, nichts leidend an seiner Ueberfülle durch die unaussprechliche Entäusserung, trat er aus der Einheit seiner Natur heraus und rief das Menschengeschlecht durch diese seine Menschenliebe zur Theilnahme an sich und den ihm eignen Gütern, damit wir mit seinem göttlichsten Leben vereinigt würden, indem wir uns nach Vermögen demselben ähnlichten und so in Wahrheit zu Theilnehmern an Gott und dem Göttlichen vollendet würden.

Die möglichste Aehnlichkeit und Einigung mit Gott ist die Hierarchie, d. h. diejenige heilige Ordnung und Wissenschaft und gottähnliche Wirksamkeit, die durch von Gott ihr eingegebne Erleuchtungen in bestimmtem Maass und Verhältniss zur Nachahmung Gottes aufgeführt wird. Die Hierarchie ist ein Bild der urgöttlichen Schönheit, die Jedem, der an ihr Theil nimmt, die Vollendung gibt, dass er nach seiner Eigenthümlichkeit zur Nachahmung Gottes aufgeführt wird. Das Princip aller Hierarchie und über alles Heilige überschwenglich erhaben ist die göttliche Seligkeit, die als Reinigung, Erleuchtung und Vollendung die erhabenste Urvollendung ist. Jede Reihe der himmlischen Ordnung, sowohl die Gereinigten, Erleuchteten und Vollendeten, als auch die Reinigenden, Erleuchter und Vollendenden, werden ihrer Eigenthümlichkeit gemäss zum Wirken mit Gott aufgeführt. Die Engel, als die heiligen Ordnungen der himmlischen Wesen, haben eine reichere Gemeinschaft mit der Gottheit, da sie unausgesetzt nach dem Höchsten streben und die Erleuchtungen von Oben ohne Materie und ungemischt aufnehmen. In jeder Hierarchie bestehen höhere, mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte, und die göttlichen Geweihten sollen Führer der Niedrigen sein zur Nähe, Erleuchtung und Gemeinschaft Gottes. Die erste Hierarchie ist

jene Ordnung himmlischer Wesen, die immer um Gott ist und der ersten Einwirkung seiner Erleuchtungen am nächsten steht; sie wird von den Thronen, Seraphim und Cherubim gebildet; die zweite himmlische Hierarchie wird von den Gewalten, Herrschaften und Mächten gebildet; die dritte und letzte Ordnung himmlischer Wesen ist die der Engel, Erzengel und Fürstenthümer. Eine jede dieser Ordnungen offenbart diejenigen himmlischen Wesen, die vor ihr sind, die erste den bewegenden Gott, die übrigen diejenigen Wesen, die von Gott bewegt sind. Das Princip der himmlischen Hierarchie ist die Quelle des Lebens, die Wesenheit der Güte, die einzige Ursache des Seienden, die Dreieinigkeit, von der die Seienden sowohl das Sein, als das Wohlsein aus Güte empfangen haben. Das gemeinschaftliche Ziel aller Hierarchie ist aber die anhaltende Liebe zu Gott und dem Göttlichen, die gottbegeistert und einig auf eine heilige Weise gewirkt wird, der Genuss der heiligen Anschauung, die geistig nährt und Jeden zu ihr Aufstrebenden vergöttlicht. Die irdische Hierarchie ist in Vergleichung mit der himmlischen symbolisch und bedarf des Sinnlichen, um uns auf göttliche Weise nach dem Maass unsers Wesens zum Geistigen, zu Gott und göttlicher Tugend aufzuführen. Die Wesen der himmlischen Hierarchie haben als Geister geistige Einsicht, wir dagegen werden durch sinnliche Bilder zu geistigen Anschauungen aufgeführt; jedoch ist die Bedeutung der Symbole den göttlich Geweihten bekannt, welche dieselben aber den noch in der Weihe Begriffenen nicht bekannt machen dürfen.

Das Böse ist nicht aus dem Guten, sondern dem Guten entgegengesetzt und feindlich; als Böses ist es weder ein Seiendes, noch Schöpfer des Seienden, durch das Gute aber ist es ein Seiendes und Schöpfer des Guten; und das ist die überschwenglich grosse Kraft des Guten, dass es auch das Beraubte und die Beraubung seiner selbst kräftigt, im Verhältniss ihrer Theilnahme am Guten. Alles Seiende, soweit es ist, ist auch gut und aus dem Guten, und soweit es des Guten ermangelt, ist es weder gut, noch seiend, darum auch nicht aus Gott und nicht in Gott, nicht überhaupt und nicht zu Zeiten; auch in der ganzen Natur ist das Böse nicht, auch nicht in der Materie. Das Gute ist aus einer einzigen Ursache, das Böse aber aus vielen und theilweisen Mängeln; Gott aber weiss das Böse als Gutes, und vor ihm sind die

Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte; das Sein des Bösen ist ein zufälliges, das eines Andern wegen ist und nicht aus eigner Ursache. Das Böse ist ausserhalb des Weges, ausser dem Ziele, ausser der Natur, ausser der Ursache, ausser dem Princip, ausser dem Zweck, ausser der Grenze, ausser dem Willen und ausser der Substanz. Wenn nun kein Seiendes ausser dem Guten, das Böse aber der Mangel am Guten ist, so ist in allem Seienden die göttliche Vorsehung, und besteht nichts Seiendes ohne ihre Sorge, soweit nämlich die Natur dessen, wofür gesorgt wird, das Gute der Vorsehung, aufnimmt; denn die Natur zu vernichten ist nicht Sache der Vorsehung.

§. 29.

Uebergang zur eigentlichen Philosophie des Mittelalters.

Im Gegensatz gegen diesen Standpunkt der neuplatonisch-christlichen Transscendenz und Unbegreiflichkeit Gottes, von welchem nichts Positives ausgesagt werden könne, bot die an das empirisch Gegebne mehr sich anschliessende aristotelische Philosophie eine geeignetere philosophische Grundlage für die speculative Begründung der kirchlichen Dogmen und namentlich der Trinitätslehre, als der Platonismus; und so sehen wir neben und mitten in der Verehrung des letztern allmählig das Ansehen des Aristoteles auf die Wissenschaft der Kirche immer grössern Einfluss gewinnen, so dass wir aus dem fünften und sechsten Jahrhundert zahlreiche Commentare über Schriften des Aristoteles von christlichen Verfassern besitzen. Schon zu Ende des vierten oder im Anfang des fünften Jahrhunderts hatte sich der Bischof Nemesios zu Emesa in Phönicien in seiner Schrift über die Natur des Menschen bei eklektischem Verhalten zur alten Philosophie vorwaltend an Aristoteles angeschlossen. Wichtiger ist der gelehrte Monophysite Johannes, welcher in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts iu Alexandrien lebte und wegen seines Fleisses den Namen Philoponos erhielt, durch seine erklärenden Commentare zu aristotelischen Schriften. Vom Standpunkt aristotelischer Begriffe aus bestritt er die kirchliche Trinitätslehre und kam zu einer Art von Tritheismus, in welchem die Einheit Gottes in den Hintergrund trat und die drei Personen als selbständige Substanzen angesehen wurden,

so dass die eine Natur der Gottheit ihm weiter nichts war, als der allgemeine Begriff der besondern Personen, der daraus entstehe, dass wir von der Besonderheit einer jeden Person in Gedanken abstrahirten. Ebenso bestritt Johannes von aristotelischem Standpunkt aus die Ewigkeit der Welt, indem er lehrte, dass Alles Gott von Ewigkeit her beiwohne, doch nur in seiner voraussehenden Thätigkeit, und dass also durch das Sein dessen, was er hervorbringe, seine Vollkommenheit in keiner Weise vermehrt werde. Ohne verändert zu werden, bewegt Gott in aller Weise die Welt; sie ist veränderlich, Gott unveränderlich; was sich aber verändert, ist nicht göttlich, und es muss daher die Welt von Gott unterschieden werden. Gottes schöpferische Thätigkeit ist keine Thätigkeit oder Veränderung, sondern eine Energie, d. h. eine übersinnliche, rein vernünftige Thätigkeit, bei welcher kein zeitliches Uebergehen aus dem Einen in das Andere Statt findet. In Gott findet kein Unterschied zwischen Kraft und Energie Statt. Ebenso bestritt Johannes die kirchliche Auferstehungslehre, da mit der Form unsers Leibes auch die Materie in Verwesung aufgelöst werde, worauf aber unsere Seelen durch eine neue Schöpfung neue und unvergängliche Leiber erhielten, da sie zu ihrem Thun wie Leiden allerdings eines Leibes bedürftig seien. Ein Eklektiker mit vorwaltender Hinneigung zu Aristoteles war im achten Jahrhundert ein Mönch aus einem Kloster zu Jerusalem, Johannes von Damaskus, gewöhnlich Johannes Damascenus genannt, der im bekannten Bilderstreit die Verehrung der Bilder vertheidigte und eine Zusammenstellung der kirchlichen Glaubenslehren aus ältern Kirchenvätern, Neuplatonikern, Aristotelianern und dem Areopagiten unternahm, welches Werk in der griechischen Kirche lange Zeit die Grundlage der Dogmatik bildete. Ihm galt die alte Philosophie nur als dienendes Werkzeug für die Theologie, als die über alle natürliche Erkenntniss erhabne göttliche Wissenschaft. Der im neunten Jahrhundert lebende Patriarch Photios in Konstantinopel hat sich in der Geschichte der Philosophie nur durch seine zum Theil mit kritischen Bemerkungen begleiteten Auszüge aus ältern philosophischen Werken bekannt gemacht.

In der abendländischen Kirche hat die Philosophie seit der Zeit Augustins noch weniger Früchte getragen, als im Morgenlande, und begegnen uns kaum einige Namen von Belang. Der im Jahre 470 in Rom aus einer angesehenen patricischen

Familie geborne **Boëthius**, der als Staatsmann und Gelehrter unter Theodorich thätig war, von diesem aber als Hochverräther im Jahre 524 oder 526 hingerichtet ward, hat durch seine Uebersetzungen und Erklärungen des Platon, Aristoteles u. A. sich um deren Verbreitung im Abendlande Verdienste erworben, und in seiner während der Kerkerhaft halb in Prosa, halb in Poesie verfassten Schrift „vom Troste der Philosophie", die lange Zeit im Mittelalter das Lieblingsbuch der Gebildeten war, das Christenthum mit der alten Philosophie zu vereinigen gesucht, ohne sich selbst ausdrücklich zum Christenthum zu bekennen. In den ihm — ob mit Recht oder Unrecht muss dahingestellt bleiben — zugeschriebnen Schriften über die Trinität wird die Kirchenlehre durch aristotelische Begriffe zu begründen versucht. Seine philosophische Ansicht lässt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: Sowie einem jeden menschlichen Sinne die Dinge auf verschiedene Weise erscheinen und z. B. die Rundung anders gefühlt, als gesehen wird; so erscheinen uns auch die Gegenstände verschieden, je nachdem wir sie durch die Sinne oder durch die Einbildungskraft oder durch die Vernunft beurtheilen. Fassen wir sie durch die Sinne, so denken wir in ihnen die körperliche Form in der Materie; die Einbildungskraft dagegen hat es mit der körperlichen Form ohne die Materie zu thun, die Vernunft überwindet auch die körperliche Form und erkennt das Einzelne im allgemeinen Begriff, und so kann Alles nur nach der Natur dessen, welcher es auffasst, von ihm erkannt werden. Die höchste und vollkommene Einsicht aber kommt nicht uns, sondern allein Gott zu. Nur dadurch kann das abhängige Wesen des Menschen Dauer gewinnen, dass es liebend der Ursache sich zuwendet, die ihm das Dasein gegeben hat. In der Liebe sollen wir die sinnliche Begierde überwinden, um der wahren Seligkeit, die Gott ist, theilhaftig zu werden, und unsere Glückseligkeit soll die sein, dass uns die Liebe regiert, wie sie den Himmel regiert. Gott ist allmächtig, und Nichts ist, was ihm unmöglich wäre; das Böse aber ist ihm unmöglich, also ist das Böse nicht; es setzt uns nur herunter und beraubt uns der Natur, die wir haben sollten. Sowie die Menschen durch das Gute über ihre Natur erhöht werden, so verlieren sie durch das Böse das, was sie hatten, sie sinken unter die Natur herunter, die ihnen zukam, sie werden wie das Vieh und hören in der That auf, Menschen zu sein. Das

Gute erhält Gott, das Böse wendet er ab; nicht allein die Körperwelt beherrscht er, sondern ist auch Lenker und Arzt der Geister, und unbeschadet seiner Unvergänglichkeit verwaltet er das Wunder der Schicksalsordnung. Die einzelnen, veränderlichen und zeitlichen Ursachen sind der Vorsehung untergeordnet und ihre Werkzeuge. Was dem Schicksal unterliegt, steht doch nicht minder unter der Vorsehung Gottes, aber nicht Alles ist dem Schicksal unterworfen, weil dem Schicksal sich das entzieht, was nur der Vorsehung sich anschliesst und zu ihrer Einfachheit und Ewigkeit sich erhebend ausser dem Umfange der Mittel steht, denen die Vielheit veränderlicher Dinge unterworfen ist; darum sind um so freier vom Schicksale die Dinge, je näher sie sich Gott anschliessen; die Menschen sind um so freier, je mehr sie ihre Gedanken zur Erkenntniss des göttlichen Geistes aufrichten; die Vorsehung Gottes hebt also die Freiheit unsers Willens nicht auf, denn die gegenwärtige Erkenntniss eines Gegenstandes verändert dessen Natur nicht, mag er als etwas Nothwendiges oder als etwas Freies erkannt werden. Ein Zeitgenosse und Landsmann des Boëthius war Cassiodorus, der, aus einer reichen und vornehmen römischen Familie stammend, lange Zeit als Staatsmann thätig war und gegen das Ende der ostgothischen Herrschaft als Greis sich in ein von ihm gestiftetes Kloster zurückzog, wo er sich mit den Wissenschaften beschäftigte, ohne es jedoch in seinen Werken auf eigne Forschung abgesehen zu haben. Nach Cassiodor finden wir bei den alten Völkern der lateinischen Kirche Nichts mehr, was für die Geschichte der Philosophie irgend welches Interesse hätte; bald dagegen sehen wir eine neue philosophische Literatur sich bilden, indem die germanischen Völker die Trümmer der alten wissenschaftlichen Bildung für sich zu benutzen suchten.

In den Klöstern war bei den germanischen Mönchen die, wenn auch meist noch ganz äusserliche und mechanische, Beschäftigung mit dem Alterthum seit dem sechsten Jahrhundert mehr und mehr zur Geltung gekommen und ein wissenschaftliches Interesse erwacht. Zunächst begegnet uns solches in den britannischen Klöstern. Der gelehrte britische Mönch Beda, der Ehrwürdige genannt, der zu Anfang des achten Jahrhunderts blühte, schrieb über philosophische Gegenstände, z. B. die Natur der Dinge, wenn auch ohne selbständige philosophische Gedanken, doch mit einer staunenswürdigen Gelehr-

samkeit. Der aus York stammende **Alcuin** blühte in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts, zuerst als Lehrer an der berühmten Schule zu York, dann als Lehrer der königlichen Familie am Hofe Karls des Grossen, den er in seinen Bestrebungen für die Errichtung christlicher Schulen unterstützte. In seinen wissenschaftlichen Bestrebungen ist er vorwaltend von den Kirchenvätern abhängig, was in noch höherem Grade bei seinen Schülern der Fall ist.

Das neue Geistesleben, das sich in der germanischen Welt aus den Klosterschulen entwickelte, wurde die Grundlage für die ganze mittelalterliche Philosophie. Die in solchen Schulen Gebildeten, die eigentlichen Gelehrten damaliger Zeit, nannte man darum Scholastiker, woher es kam, dass die mittelalterliche Philosophie lange Zeit mit dem Namen Scholastik bezeichnet wurde. Die Schriften Alcuin's belehren uns auch, wie zu Karls des Grossen Zeiten die Wissenschaften im Allgemeinen in Ethik, Physik und Theologie eingetheilt wurden, von welchen die beiden erstern nur als die Vorbereitungswissenschaften für die Theologie galten und in dem Dienste derselben standen, während die Ethik ihrerseits wiederum die Grammatik, Rhetorik und Dialektik, die Physik die Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie in sich fassten, die Dialektik aber, die sich vorzugsweise mit den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen beschäftigte, auf die Kategorien des Aristoteles gebaut war.

Ehe wir nun zu der eigentlichen Scholastik des Mittelalters übergehen und dem Vater derselben, Johannes Scotus Erigena betrachten, haben wir zuvor auf die arabische und jüdische Philosophie des Mittelalters einen kurzen Blick zu werfen.

Zweite Epoche.

Die scholastische Philosophie des Mittelalters.

§. 30.

Die arabische und jüdische Philosophie.

Seitdem die arabischen Stämme aus ihrem zerstreuten und einheitslosen Dasein durch Muhammed unter die einheitliche Fahne eines gemeinsamen Glaubens versammelt und zu einem staatlichen Gemeinwesen verbunden worden waren, haben sie neben ihren Eroberungen und der Ausbreitung ihrer politischen Herrschaft

auch im Gebiete des Geistes sich eine weltbeherrschende Macht zu erringen gesucht. Vom griechischen Hofe in Konstantinopel aus haben sie die geistige Errungenschaft des griechischen Alterthums angetreten und zur Ueberführung dieser klassischen Schätze in das germanische Culturleben das Ihrige beigetragen, indem namentlich medicinische, mathematische und philosophische Schriften der Griechen von arabischen Gelehrten übersetzt und erklärt und auf dieser Grundlage insbesondere Chemie, Heilkunde und Mathematik weitergefördert, Religion und Naturwissenschaften aber mit der Philosophie in Einheit gebracht wurden. In der Philosophie schlossen sich die Araber vorwaltend an Aristoteles als den viel bewunderten Meister an, dessen Schriften viel übersetzt, commentirt und bearbeitet wurden, so dass wir die eigentliche arabische Philosophie, wie sie zunächst unter der Herrschaft der Abassiden in Bagdad und dann unter den Ommajaden in Cordova blühte, als wesentlich auf aristotelischer Grundlage ruhend finden. Wie die christlich-mittelalterliche Philosophie, war auch die arabische Philosophie des Mittelalters wesentlich Religionsphilosophie, und es bildeten sich innerhalb dieser philosophischen Theologie der Araber zahlreiche Schulen oder Secten, welche sich theils streng an die Autorität des Koran anschlossen und dessen Lehren mit aristotelischer Dialektik zu verschmelzen suchten, theils eine feinere rationalistische und pantheistisch-mystische Richtung verfolgten. Unter diesen theologisch-philosophischen Secten machten sich besonders die orthodoxen Motakhallim, d. h. die Lehrer des geoffenbarten Wortes, und die freieren, ketzerischen Muatazile hervorragend geltend; von ihnen sind die eigentlichen aristotelischen Philosophen zu unterscheiden, welche sich jenen dogmatischen Philosophen entgegenstellten und in einem Zeitraume von drei Jahrhunderten, vom neunten bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts, blühten.

Als Repräsentanten der aristotelischen Philosophie der Araber im Orient sind zunächst folgende herauszuheben: Al Kendi (Alchindus, Alcindus) aus Basra, welcher im neunten Jahrhundert als Mathematiker und Uebersetzer des Aristoteles lebte. Im zehnten Jahrhundert lebte Alfarabi, eigentlich Abu Nasr, aus der zur Provinz Farab gehörenden Stadt Balch, welcher erst in Bagdad und dann zu Aleppo in Syrien als Anhänger des ketzerischen Ssufismus lebte. Gott als Schöpfer und Regierer der Welt zu begreifen, um sich demselben möglichst ähnlich zu machen, gilt ihm als Zweck und Ziel der Philosophie. Die

Wissenschaft stützt sich theils auf unmittelbare, theils auf des Beweises bedürftige Begriffe. Erstere sind die dem Geist eingeprägten Begriffe der Nothwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit. Das Nothwendige, das keine Ursache hat und nicht durch ein Anderes existiren kann, ist die erste Ursache der existirenden Dinge, die erste und vollkommenste Existenz selbst. Es ist Eins, das heisst: sein Sein hängt mit äusseren Dingen nicht zusammen und entsteht nicht aus Attributen, noch ist ihm etwas ähnlich; es ist mit Weisheit, Leben, Klugheit, Macht und Willen begabt, es hat die höchste Schönheit, Vorzüglichkeit und erhabensten Glanz, geniesst durch sich selbst die erhabenste Freude, ist das erste Begehrende, sowie der erste Begehrte, und alle Dinge werden nur aus seiner Fülle ergossen. Zuerst geht aus ihm als Schöpfung die erste Vernunft hervor, aus dieser eine andere Vernunft, die Seele oder der himmlische Kreis. Ausserhalb der kugelförmigen, aus einfachen Körpern zusammengesetzten Welt ist nichts; die an Einer Materie theilhabenden vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde sind die Principien des Seins und Werdens und bewirken, dass Anderes in Anderes übergeht, indem sich die vier Elemente mischen und aus einer ähnlichen Stellung in eine ähnliche übergehen. Die Mischung des Menschen ist geschickt zur Aufnahme der von der Materie getrennten vernünftigen Seele, welche dem Tode des Körpers bleibt, um zur Seligkeit oder zum Elende zu gelangen. — An ihn schliesst sich Ebn Sina (Avicenna) an, aus dem Dorfe Afsenna bei Bochara, welcher im elften Jahrhundert in Ispahan lebte und als Fürst der Aerzte und grosser Philosoph hoch angesehen war. Unter seinen, im Sinne der aristotelischen Philosophie verfassten, zum Theil verloren gegangenen Schriften befinden sich namentlich eine Encyclopädie der Wissenschaften, sowie eine Logik und Metaphysik. Subject der Möglichkeit, so lehrt er, ist die Materie, die aber ohne die Form nicht sein kann, in sich selbst aber das Princip der Vielheit ist. Form und Materie sind im ersten Beweger vereinigt; denn der Himmel, dessen Form die Seele des Himmels ist, ist ausgedehnt, und die Ausdehnung im Raume ist das Wesen des Körpers und der Materie. Die Bildung der Welt geht von der obersten Himmelssphäre oder ihrem Beweger aus, der mit Verstand und Willen wirkt und Bewegung, Leben und Erkenntniss und Willen der ihm zunächst untergeordneten Sphäre mittheilt; diese pflanzt alle diese Gaben weiter fort und überträgt sie auf die nächste Sphäre, und so reicht diese Kette der Ausflüsse bis auf unsere

Erde herab: Gott ist zwar nicht ausser, aber ebensowenig in der Welt; jedes Ding aber dauert nur durch die fortgesetzte Wirkung Gottes fort, weil mit dem Aufhören der Ursache auch die Wirkung aufgehoben würde. Die Intelligenzen der Gestirne sind Ausflüsse Gottes, welche den Himmel und von ihm aus die irdischen Dinge regieren. Gott ist das Uebervollkommene, der von Gott ausfliessende thätige Verstand ist unvollkommener als Gott, aber die Quelle alles Seins und alles Erkennens; in der Welt ist nichts Vollkommenes, wohl aber neben dem Ungenügenden auch Genügendes, von welchen dieses Letztere dem Himmel, jenes der Welt des Entstehens und Vergehens angehört. Die Seele ist die Form der lebendigen Dinge; nur die Form ist thätiges Princip; die den lebendigen Körper unterscheidende Form aber kann nicht in der Zusammensetzung der Materie liegen, sondern muss ihm von aussen kommen als seine bewegende Ursache; in der Verschiedenheit der Bewegung aber liegt der Unterschied zwischen der Pflanzen- und der Thierseele; das Bewusstsein aber, das theils Erkenntniss durch die Sinne, theils verständiges Denken ist, macht den Unterschied zwischen thierischer und menschlicher Seele aus. Die thierische Seele ist nicht für sich, sondern bedarf eines Werkzeugs für alle ihre Thätigkeiten; sie kann von der Materie nicht getrennt werden, in welcher sie als untheilbare Einheit ist, aber in zwei bewegende Kräfte unterschieden, das sinnliche Begehrungsvermögen und den Zorn, die bei den Thieren das Herrschende, beim Menschen nur etwas Untergeordnetes sind. Die menschliche Seele bedarf, um zur Erkenntniss zu gelangen, der sinnlichen Wahrnehmung; aber sie dient ihr nur auf dem Wege zu diesem Ziele. Die Sinne nehmen zwar allerdings auch die Formen der Dinge wahr, aber eine jede solcher Formen ist an einen Ort geknüpft, die Formen dagegen, die der Verstand erkennt, sind vom örtlichen Dasein unabhängig. Auf sinnlichem Wege vermögen wir darum das Unendliche nicht zu erkennen, sondern nur durch den Verstand; die vernünftige Seele allein erkennt ihr Werkzeug und ihr Wesen und ihr eignes Erkennen. Der wahre Mensch ist nicht durch die Materie, sondern durch die Form in der Materie; er besteht in der vernünftigen Seele, deren Wesen schlechthin einfach und von der Materie getrennt ist und mit dem geistigen Wesen des Schöpfers wesentlich eins. Ausser der sinnlichen und Vernunfterkenntniss wohnt aber jeder Seele noch ein Vermögen bei,

eine göttliche Emanation in sich aufzunehmen, nur dass die eine in näherer, die andere in entfernterer Weise dazu vorbereitet ist, was besonders im sittlichen, heiligen Leben, in der Unterwerfung der Sinnlichkeit unter unsere Vernunft geschieht. Die unmittelbare Erkenntniss der höchsten Principien selbst ist als eine Emanation des über Alles waltenden thätigen Verstandes zu betrachten, der sich uns eingiesst und uns erleuchtet. Die ersten allgemeinen Gründe des Seins sind es, welche, wie überhaupt in allen Dingen die Form, so auch im Verstande die Erkenntniss der Form hervorbringen. Zuvörderst ist es der thätige Verstand, als das von Gott ausgeflossene zweite Princip, der in uns alle Gedanken erzeugt, ohne dass freilich dabei die Selbstthätigkeit der Seele ausgeschlossen wäre; immer aber wirkt in der durch Schlüsse oder vermittelst des Sinnes vor sich gehenden Verstandeserkenntniss nur die inwohnende Kraft der Vernunft mit Beihülfe jenes allgemeinen göttlichen Verstandes, der freilich nur in reine und empfängliche Gefässe seine Strahlen ergiessen kann. — Al Gazali oder Algazel aus Tus in Chorasan, welcher zu Ende des elften und zu Anfang des zwölften Jahrhunderts in Bagdad lebte, bekämpfte von seinem anfänglich aristotelischen, nachher aber mehr an die Autorität des Koran sich anschliessenden Standpunkte die eigentlichen Philosophen, indem er in seiner Schrift: „Umstürzung der Philosophie“ eine Wiedergeburt der Philosophie aus dem Glauben erstrebte. In späteren Jahren seines Lebens theils zu Damaskus in Syrien, theils zu Jerusalem das Leben eines Ssufi führend, glaubte er sich im Zustand gottbegeisterter Entzückungen der wichtigsten Offenbarungen theilhaftig, in deren beabsichtigter Mittheilung ihn in seiner Vaterstadt Tus der Tod ereilte. Gott, so lehrte Algazel, als vollkommene Einheit ohne Vielheit, muss auch als die vollkommene Einheit des Wissenden, des Gewussten und der Wissenschaft gedacht werden. Alle Arten und Gattungen der Dinge, selbst das Geringfügigste weiss Gott in seinen allgemeinen Ursachen; das Allgemeine ist im Uebersinnlichen, in allen himmlischen Dingen durchaus herrschend, nur der sinnlichen Welt gehört das Besondere an. Die allgemeinen Begriffe, die wir haben, sind nur Bilder der Aehnlichkeiten, welche die Dinge in unserer Wahrnehmung haben; die wirklichen Dinge ausser unserm Verstande sind getrennt und verschieden von einander, ihre Einheit findet sich nur in unserm Verstande. Selbst die Gott am nächsten stehenden

reinen Intelligenzen können ihn nicht begreifen, weil sie nicht vollkommen sind; sie können ihn daher auch nicht vollkommen offenbaren, da Substanz und Accidenz in allen Geschöpfen verschieden, nur in Gott eins sind, jedes Wesen aber nur das ihm Aehnliche erkennen kann. Ein für die Philosophie unbegreifliches Geheimniss der Vorsehung ist es, wie das Böse, obwohl es nur Beraubung des Guten ist, in die Ordnung der Dinge eingefügt werden konnte, und wie es komme, dass Gott ohne Beschränkung seiner Allmacht nur das Mögliche wirklich machen könne. Wer nicht an der Hinlänglichkeit der Philosophie für unsere Seligkeit zweifelt, der denkt nicht nach; wer nicht nachdenkt, der erlangt keine Einsicht, und wer keine Einsicht erlangt, der bleibt in Blindheit und Verwirrung. Ihren wahren Inhalt schöpft die Philosophie entweder aus der Offenbarung des Koran, oder aus den Lehren der Ssufi's; man kann die Philosophie darüber nicht tadeln, dass sie Irrthümer enthalte; sie ist der Religion untergeordnet und nach ihrem Richtmaasse zu prüfen. Alle Wissenschaft beruht auf unbewiesenen und unbeweisbaren Sätzen; alle unsere Sicherheit über sie beruht auf einer höheren Erleuchtung von Gott. Die philosophischen Wissenschaften sind nur ein Tropfen des Oceans, welchen das Auge für die höhere Wahrheit uns eröffnet; und die Erkenntnisse des Ssufi verhalten sich zur Philosophie, wie die allgemeine Einsicht in das Ganze zu der besondern und beschränkten Wissenschaft. Ein neues Auge muss uns durch den prophetischen Geist eingesetzt werden, um Dinge zu erkennen, die uns sonst unerforschlich bleiben würden. Die höhere, übersinnliche Welt, die dann dem Herzen sich öffnet, ist die Welt der wahren Dinge und der Engel, die sinnliche oder geschaffene Welt ist nur eine Welt der Abbilder. Zu jener sollen wir uns erheben nicht allein im Gedanken des Todes und durch den Tod, sondern auch schon in diesem Leben vermittelst der Abziehung unsers Geistes von den zeitlichen Gütern, indem wir diese nichtige sinnliche Persönlichkeit und unsern eignen Willen aufgeben und Gott mit freiem Triebe Gehorsam leisten. So sollen wir zum Ewigen uns erheben, in welchem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eins sind; so sollen wir über den Tod hinweg sein, denn der Weise hat schon den Tod gelitten. Wie thöricht sind die, welche die höhere Erfahrung, die der Geist im heiligen Geist und in den Entzückungen der Ssufi's gewinnt, darum leugnen, weil sie sie nicht

kennen! Sie gleichen den Kindern, die den Verstand des Mannes, den Unwissenden, welche die Philosophie leugnen, den Blinden, die den Sehenden keinen Glauben schenken wollen, den Wachenden, die Nichts vom Traum wissen wollen, weil sie ihn nicht erfahren haben, und welche meinen, dass sie nur durch die geöffneten Sinne Vorstellungen empfangen könnten. Findet schon in der weltlichen Liebe eine solche Versenkung Statt, in welcher wir über den Gegenstand uns selbst vergessen, wie sollte dasselbe nicht viel mehr in der Liebe zu Gott, dem wahrhaft Liebenswerthen, Statt finden! In der höchsten Erleuchtung der begeisterten Seele öffnet sich ihr die wahre Welt der Dinge, das Siegel der englischen Natur wird ihr aufgedrückt und das Heiligthum Gottes aufgethan, die sinnlichen Bilder verschwinden und die reine Wahrheit stellt sich ihr dar. Das ist das unaussprechliche Geheimniss der völligen Verschluckung der Seele in Gott.

Mit Algazel's Wirksamkeit stand die aristotelische Philosophie der Araber in Spanien in Verbindung, welche im zwölften Jahrhundert blühte. Zunächst scheint dieser Zeit der räthselhafte Avicebron anzugehören mit seiner, den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts bekannten Schrift über „die Quelle des Lebens“. Der ersten Materie, so lehrt der Verfasser dieser Schrift, kommt zu, aufzunehmen, die Form zu halten, das erste Subject zu sein und in keinem Andern zu sein; der Form dagegen kommt zu, in einem Andern zu sein, die Materie zu einem Wirklichen zu machen und dadurch ihre Möglichkeit zu begrenzen. Materie und Form müssen in allen weltlichen Dingen verbunden sein; nur Gott, die erste Ursache aller Dinge, hat keine Materie, weil er schlechthin nothwendig ist und daher kein Subject der Möglichkeit verlangt, wesshalb er auch schlechthin einfach, die Einheit ohne Vielheit ist, während das, was auf ihn folgt, schon der Zweiheit angehört und Materie und Form in sich verbunden hat. Aus der für Alles empfänglichen Materie soll Alles hervorgehen, auch die Seele; aber die Materie ist auch nur empfänglich, leidend; die von den Körpern scheinbar ausgehenden Wirkungen haben ihren Grund nur in der den Körper durchdringenden geistigen Kraft, dem allgemein Thätigen. — Mehr dem Neuplatonismus, als der aristotelischen Philosophie zugewandt zeigt sich Ibn Tophail aus Cordova, der gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts zu Sevilla starb und einen philosophischen Roman „der Natur-

mensch“ schrieb, worin er auf einer einsamen Insel ein Kind durch sich selbst und eignes Nachdenken zum Philosophen werden lässt. Auch er verfolgt, wie Algazel, eine religiöse Richtung in seinem Philosophiren und setzt dieses mit scharfem Tadel der früheren Philosophie der Araber entgegen. In der Körperwelt, so lehrt Ibn Tophail, beruht Alles auf einer und derselben Eigenschaft, auf der Ausdehnung im Raume; die Verwandlung der Körper, sogar der Elemente in einander beweist, dass allem Körperlichen eine und dieselbe Materie zum Grunde liege, von der wir die Form oder die im Innern der Dinge liegenden Kräfte unterscheiden müssen. Zur Erklärung der einen, in körperlicher Form bestehenden Welt müssen wir einen Urheber setzen, der weder mit einem Körper verbunden, noch von ihm abgesondert, weder in, noch ausser der Welt ist und einfach, frei von aller Unvollkommenheit beständig derselbe bleibt. Die Materie ist nur vergänglich und nichtig; von ihren Störungen uns zu befreien, wie die Gestirne davon befreit sind, ist das Höchste, was wir erreichen können. Nur der Körper ist Grund der Verschiedenheit und der Absonderung; in unserer einfachen, unkörperlichen Erkenntnisskraft sind Erkennen, Erkenntnisskraft und Erkanntes eins, und in ihr sind wir jenen seligen Gestirnen ähnlich. Für die Sinne, für das Körperliche gelten Vielheit und Einheit; wer aber von der Materie sich befreit und zur Anschauung des Geistigen sich erhoben hat, dem gelten diese Gegensätze nicht mehr; er erblickt ein Bild von Gottes Wesen, das von Gott nicht verschieden und nicht mit ihm eins, welches der Geist der obersten Himmelssphäre ist, an Reiz und Schönheit ihm gleich. Freilich kann die menschliche Natur in der Entzückung dieser Anschauung nicht immer bleiben, aber dahin kann er es doch in diesem seinem Körper durch Anschauung immer bringen, dass er die Entzückungen der Anschauung öfter und länger geniesst, ja sich in dieselben versetzen kann, sobald er will. — Ein jüngerer Zeitgenosse Tophail's war Ibn Roshd (Averroes) aus Cordova, der im zwölften Jahrhundert blühte und hohe politische Aemter bekleidete, in welchen er zu Sevilla seine meisten Schriften verfasste. In hohem Alter noch soll er wegen philosophischer Ketzerei angeklagt, seiner Würden entsetzt und verbannt und in Marokko als Leibarzt El-Mansur's im Jahre 1198 gestorben sein. Durch seine Commentare über aristotelische Schriften hat er sich den Ruhm des ausgezeichnetsten

unter den aristotelischen Arabern erworben. Auch die Republik des Platon hat er erklärt und suchte platonische und aristotelische Philosophie mit einander zu vereinigen. Die christlichen Scholastiker stellten ihn sehr hoch, und Thomas von Aquino schrieb eine besondere Schrift gegen ihn. Die philosophische Erkenntniss, so lehrt Averroes, ist der höchste Zweck der menschlichen Seele. Da aber die Sinnenerkenntniss aus der Materie folgt, so schwinden uns mit den Sinnen viele Erkenntnisse, so dass wir die wahrscheinlichen Sätze nicht entbehren können und der prophetischen Ahnung bedürfen. Wer nicht erst glauben kann und sich nicht einfach dem Gesetz und der Religion ergeben hat, kann nicht zur Einsicht in das Gute gelangen. Die Religion ist früher, als die Philosophie, welche für die Menge nur Gift wäre. Alle Religionen sind wahr, sie sind aber besser und schlechter und haben sich allmählig vervollkommnet; das bessere Gesetz, wie es gegenwärtig gilt, sollen wir ergreifen; denn das Gesetz ist bestimmt, dem Volke die Glückseligkeit zu gewähren, zu der es gelangen kann; aber das Gesetz der Religion ist nur für das praktische Leben, die Philosophie bindet es nicht, und es ist für den Philosophen schimpflich, im Sinne des Volkes von Gott zu reden. In der Ordnung der Dinge liegt es, dass ein jedes nur sich selbst vollkommen erkennt, weil es eins und dasselbe mit sich ist, und Nichts vollkommen erkannt werden kann, mit welchem das Erkennende nicht eins und dasselbe ist. Nur Gott erkennt Nichts durch Vergleichung; die Wissenschaft, die Gott hat, ist von einer Art, die Keiner einsieht, als er selbst. Alles in der Welt ist in der Wissenschaft gegründet, die Gott hat; die menschliche Wissenschaft ist in allen Stücken mit der göttlichen in Zusammenhang und beruht nur darauf, dass wir die Wissenschaft Gottes, wie sie den Dingen der Welt ihr Dasein verleiht, zu erkennen vermögen; nur als Gedanken Gottes sind die natürlichen Dinge erkennbar, und dass die Materie erkennbar ist, hat sie nicht daher, dass sie Materie ist, sondern weil sie eine Wirklichkeit erhält, die von ihr ausgesagt werden kann. Die übersinnlichen Ideen zu erkennen, die der Werkmeister in den sinnlichen Stoff gelegt hat, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Jede Veränderung verlangt ein Subject, welches sich verändert; diess ist im Allgemeinen die Materie. Ebenso muss aber die wirkende Ursache vorausgesetzt werden, von welcher die Materie nicht hervorgebracht worden ist. Die Materie ist das reine

Vermögen, zu sein, ohne alle Wirklichkeit; die Form ist die Wirklichkeit, die den Dingen ihre wesentlichen Unterschiede gewährt. Die Eine reine Form ist Gott, in welchem als dem allein wirklichen Sein Verstand, Verstehendes und Verstandenes wesentlich eins und dasselbe sind. Da sein Wesen, sein Wissen und sein Wirken eins und ewig sind, so dürfen wir nicht daran denken, dass er einmal die Materie zu bilden angefangen haben sollte; vielmehr ist die Welt, seine Schöpfung, von Ewigkeit her. Weder ruhend, noch beweglich ist er, obgleich von der Welt verschieden, doch weder in der Welt, noch ausser ihr, vielmehr alles Seiende ist nur Er, der auch nur sich selbst erkennt. Die Hervorbringung eines natürlichen Dings ist nichts anders, als dass die in der Materie liegenden Formen aus ihr hervorgezogen werden, wodurch jedes Ding seiner blossen Möglichkeit enthoben und zu der Vollendung gebracht wird, welche ihm gebührt. Für jede bestimmte Form muss darum auch eine bestimmte Materie vorhanden sein, aus welcher sie allein hervorgebracht werden kann; wäre das nicht, so würde aus Allem Alles werden, und die Materie würde müssig sein. Nur was in der Materie schon angelegt ist, kann die wirkende Ursache aus ihr hervorziehen; selbst die Seele muss in ihr verborgen sein, sonst würde sie nicht zur Wirklichkeit gebildet werden können. Alles der Welt Angehörige liegt nun zwischen der reinen Form und der reinen Materie in der Mitte; diese Welt in ihrer Ordnung, mit allen ihren Theilen und aus ihren Ursachen zu erkennen, ist die Aufgabe unseres Verstandes. Unter den Stufen der Welt verbindet der Himmel das Vergängliche mit dem Ewigen; obgleich seine Bewegung in verschiedene Bewegungen sich zerlegt, ist er doch nur Ein Leben, das nur unser Verstand in verschiedene Theile sondert. Durch seinen unedleren, bewegten Theil, seine körperliche Masse ist er geeignet, auf den Erdkreis zu wirken, weil er mit ihm etwas gemein hat. Als sich selbst bewegend hat der Himmel eine Seele und auch Verstand, durch den er mit Gott zusammenhängt und Alles aus seinen Ursachen erkennt, aber in einer Weise, die ähnlich wie bei Gott, über den Gegensatz des Besonderen und Allgemeinen hinausgeht, woraus auch folgt, dass die Vorsehung Gottes und der höheren Mächte auf das Einzelne sich nicht erstreckt, ausser sofern sie in der Erkenntniss der Ursachen liegt. Vom höchsten thätigen Verstande empfangend, wird der menschliche Verstand mit diesem verbunden, und

sind alsdann Erkanntes, materieller und thätiger Verstand eins. An keinem Subjecte haftend, ist der Verstand ein reines Vermögen ohne alle weitere Grundlage; indem er erkennt, kommt in ihm nur das zur Wirklichkeit, was er ist; denn nur desswegen kann er das Ewige erkennen, weil er das Ewige ist. Die Seele hat ein doppeltes Sein, ein sterbliches und ein unsterbliches; der materielle Verstand wird beständig vom höchsten thätigen Verstand erleuchtet und ist darum unsterblich; nur was von den vergänglichen Individuen und von den Thätigkeiten der Einbildungskraft oder der sinnlichen, leidenden Seele sich dem Verstande beimischt, ist dem Entstehen und Vergehen unterworfen. In der Vereinigung des endlichen Verstandes mit dem thätigen Verstande, also in der Wissenschaft, beruht darum die Glückseligkeit des Menschen welche somit nur Entwickelung des Wesens ist, das von Ewigkeit her in der vernünftigen Seele liegt.

Von den Arabern kam die Philosophie auch zu den Juden, welche bei den Arabern in Spanien eine Freistätte gefunden und auf den arabischen Lehranstalten sich eine gelehrte Bildung erworben hatten, ohne dass jedoch diese sogenannte jüdische Philosophie des Mittelalters von erheblichem Belang wäre. In der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts lebte in Spanien der jüdische Philosoph Salomon ben Gabirol aus Malaga, gewöhnlich Ibn Gabirol genannt, welcher nach Einiger Ansicht der von christlichen Scholastikern unter dem Namen Avicebron angeführte Aristoteliker sein soll, den wir oben (S. 132) als Verfasser der Schrift „die Quelle des Lebens" aufgeführt haben. Der bedeutenste jüdische Philosoph des Mittelalters war Rabbi Moses Ben Maimon, nach den Anfangsbuchstaben Rambam, gewöhnlich Maimonides genannt, welcher im Jahre 1131 zu Cordova geboren, durch Tophail und Averroes mit Aristoteles bekannt gemacht und von den spanischen Juden verketzert, zur Flucht nach Kairo genöthigt wurde, von wo er als Leibarzt des Sultans Saladin nach Alexandrien kam, woselbst er im Jahre 1205 starb. Sein Werk More Nevochim (d. h. Lehrer der Verirrten, Zweifelnden), das von ihm in arabischer Sprache abgefasst und von einem Andern später in's Hebräische übersetzt worden ist, enthält unter Anschluss an die Exegese des Alten Testaments vermischte religiöse und philosophische Betrachtungen, ohne tiefen philosophischen Geist. Obgleich für die Entwickelung der Philosophie ohne Einfluss, hat es doch zur Verbreitung aristotelischer Studien

unter den Juden im Mittelalter mächtig beigetragen. Ebenfalls im zwölften Jahrhundert lebte der jüdische Philosoph Abraham ben David, welcher im Jahre 1160 seine philosophischen Ansichten über Religion in einem arabisch geschriebenen, später in's Hebräische übersetzten Werke Emuna ramah (d. h. erhabener Glaube) niederlegte, worin er mit Hülfe aristotelischer Philosophie Vernunft und Offenbarung im Einklang darzustellen suchte und über das Verhältniss von Form und Materie mit Avicebron in Opposition trat.

Im spätern Mittelalter, als die Juden durch die Araber auch mit der neuplatonischen Philosophie bekannt geworden waren, entstand im Schoosse des Judenthums eine mit dem christlichen Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts verwandte und auf die Engel- und Dämonenlehre des babylonisch-persischen Zeitalters sich stützende religiös-philosophische Geistesrichtung, welche den religiösen Gehalt des Christenthums und die Resultate des alexandrinisch-jüdischen Neuplatonismus dem Judenthum ganz oder theilweise zuzueignen strebte. Diese Versuche, wie sie während einer Reihe von Jahrhunderten in verschiedenen religionsphilosophischen Systemen gemacht worden waren, sind in der sogenannten Kabbala niedergelegt, deren religiöser und philosophischer Gehalt in eine trübe und phantastische Zahlenmystik verhüllt ist, deren Repräsentanten selber nicht wissen, wie sie dazu gekommen sind und sie darum als eine Ueberlieferung (Kabbala) nehmen, so dass die einzelnen kabbalistischen Schriften aus der spätern Zeit, in der sie entstanden sind, in früheste Zeiten hinaufgerückt und alten Heroen des Judenthums zugeschrieben wurden, z. B. das Buch Jezirah dem Patriarchen Abraham, das Buch Sohar dem Rabbi Simeon ben Jochai, das Buch Hechalot dem Rabbi Ismael, das Buch Rasiel sogar dem Adam. Das in verschiedenen fortschreitenden Entwickelungsphasen sich darstellende kabbalistische System hat im Allgemeinen die Tendenz, die Welt als den Inbegriff alles Seienden aus der ewigen göttlichen Lichtquelle abzuleiten, die aber nur in ihren Manifestationen begreiflich ist. Ausser und vor seiner Offenbarung gedacht, ist Gott das Nichts oder das Unendliche, Ensof, welches Alles ist und ausser welchem Nichts ist. Dieses offenbart sich mit freier Weisheit und wird dadurch der Grund aller Gründe, dass es sich ausströmend entwickelt. Und wie aus dem Ensof Alles hervorgegangen ist in verschiedenen Ausstrahlungen oder Stufen der Geisterwelt, so muss es auch wiederum aufsteigend

in das Urlicht zurückkehren. Zunächst zog sich das Ensof in sich selbst zurück, um eine Leere zu bilden, die es sofort mit einer stufenweise abnehmenden Lichtausströmung erfüllte. Zuerst offenbarte sich das Urlicht durch seine Weisheit und sein Wort in dem Urbild alles Geschaffenen, dem Adam Kadmon (Logos), von welchem dann in vier Stufen die übrige Schöpfung hervorging. Die zehn Sephiroth oder Lichtkreise (drei höhere und sieben niedere), als die Stufen der göttlichen Ausströmung des Urlichtes, bilden die vier Stufenwelten. Azilah oder Aziluth ist die vollkommenste Welt, in welcher keine Veränderlichkeit ist, als die Welt der in Adam Kadmon als seine wesentlichen Eigenschaften wirkenden Kräfte; die zweite ist Beriah, die veränderliche Welt, aus geringern geistigen Substanzen bestehend, von welcher wieder eine dritte Ausströmung ausging, Jezirah, die getrennte Welt, in welcher die individuellen Lichtwesen mit der Materie in Verbindung treten; von dieser endlich ging die vierte Welt Aziah aus, die eigentlich materielle Welt, als der Inbegriff der wechselnden und vergehenden Dinge und der Sitz des Bösen. Der seiner Natur nach durch Seele, Geist und Vernunft zur zweiten, dritten und vierten Stufe gehörende Mensch heisst die kleine Welt, als welche er alles Dasjenige in Wirklichkeit enthält, was der grosse Urmensch der Kraft nach in sich trägt, und zugleich aus zwei Principien, dem guten und bösen, zusammengesetzt ist, von denen er mit Freiheit das Eine oder das Andere vorherrschen lassen kann.

§. 31.

Die christlich-germanische Philosophie des Scotus Erigena.

Ueber die trockne, von unfruchtbaren Streitigkeiten begleitete Gelehrsamkeit spanischer, britischer und fränkischer Mönche erhob sich im neunten Jahrhundert als eine glänzende Erscheinung die Philosophie des Johannes Scotus Erigena. In der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts geboren, hat dieser Mann seinen Namen Erigena von seinem in der englischen Grafschaft Hereford gelegenen Geburtsorte Ergene oder Eriuven, den Namen Scotus wohl daher, weil diese Grafschaft in älterer Zeit von Schotten inne gehabt war. Am Hofe Karls des Kahlen in Paris lebte Johannes eine Zeit lang als Vorsteher der be-

rühmten Hofschule, kam jedoch durch seine lateinische Uebersetzung der Schriften des Areopagiten Dionysius in den Verdacht der Ketzerei. Nachdem er seit dem Jahre 883 an der von Alfred dem Grossen gegründeten gelehrten Schule zu Oxford Mathematik und Dialektik gelehrt hatte, starb er als Abt zu Malmesbury, von seinen Schülern in der Kirche des heiligen Laurentius meuchelmörderisch umgebracht, und wurde lange Zeit in Frankreich und England als Märtyrer verehrt, den seine Grabschrift als den heiligen Sophisten Johannes bezeichnete. Sein ausgezeichnetes Werk „von der Eintheilung der Natur", in fünf Büchern, zeigt den Verfasser als tiefsinnigen theologischen und philosophischen Denker, der sich ausser Platon und Aristoteles namentlich durch die Schriften des Augustin und des Areopagiten Dionysius gebildet hatte. Indem er die Vernünftigkeit des Glaubens zu erweisen strebte, wurde er der Vater der ganzen folgenden christlich mittelalterlichen Philosophie. Die Philosophie, so lehrt er, ist nichts anders als die Darstellung der wahren Religion, und ist kein anderes Heil der gläubigen Seelen, als von dem Einen Princip alles Seienden ausgehend Alles zu glauben, was wahrhaft verkündigt wird, und was wahrhaft geglaubt wird, zu begreifen. Die Welt oder die Natur lässt sich in vierfacher Weise betrachten, erstens als die Natur, welche schafft und nicht geschaffen wird; zweitens als die Natur, welche geschaffen wird und schafft; drittens als die Natur, welche geschaffen wird und nicht schafft; viertens als die Natur, die weder geschaffen wird, noch schafft. Die erste und letzte wird in Gott, die zweite und dritte in der Schöpfung erkannt. Etwas Anderes als Gott und ausser ihm gibt es nicht, denn in ihm ist Alles und ausser ihm Nichts; er ist die Aehnlichkeit des Aehnlichen, die Unähnlichkeit des Unähnlichen, der Gegensatz des Entgegengesetzten, der Widerspruch des Widersprechenden; denn alles diess ordnet und schliesst er durch die schöne und unaussprechliche Harmonie der Welt zu Einem Einklange zusammen. Gott war nicht früher, als er Alles in's Dasein rief, sondern sein Sein ist Nichts anders, als sein Schaffen; er ist nur als das Wesen von Allem, denn er allein ist an und für sich wirklich, und was im Seienden wirklich ist, das ist er allein. Durch sich selbst Lieben, Sehen und Bewegung, ist er doch mehr als Lieben, Sehen und Bewegung; durch sich selbst Geliebt-, Gesehen- und Bewegtwerden, ist er doch mehr als diess, da er

über allem Begreifen und über jeder sinnlichen und übersinnlichen Bezeichnung steht. Indem er sich selbst in uns und in sich liebt, sieht und bewegt, wird er wahrhaft von sich selbst geliebt, gesehen und bewegt, nach der überschwänglichen Weise, von der keine Creatur weiss, kraft der er sich selbst liebt, sieht und bewegt und von sich selbst in sich und seinen Creaturen geliebt, gesehen und bewegt wird. Die Grundursachen oder Principien aller Dinge sind zwar in den Dingen, deren Ursache sie sind, ohne jedoch ihren göttlichen Urgrund zu verlassen; sie sind mit Gott und mit dem Grunde, in dem sie gemacht sind, gleich ewig, weil sie von Ewigkeit her in Gott ohne ein zeitliches Princip begründet sind, zugleich aber nicht vollkommen gleich ewig, weil sie nicht von sich selbst, sondern von ihrem Schöpfer ihren Anfang nehmen, während der Schöpfer selbst ohne Anfang ist. Was der Vater im Sohne schafft, vertheilt der heilige Geist und verleiht an einen Jeden nach Gefallen sein Eigenthum. Die dreieinige Gotteslehre theilt dem Vater das Schaffen von Allem zu; dem Wort oder Sohne das allgemeine, wesentliche und einfache Werden der Grundursachen in ihm von Ewigkeit her; dem heiligen Geist die Vertheilung der im Worte befruchteten Ursachen in ihre Wirkungen, das heisst in die Gattungen und Arten geistiger und sinnlicher Wesen. Gott weiss aber nicht von sich, was er ist, denn er ist kein Was, und darum sich und jeder Intelligenz unbegreiflich; sein Nichtwissen ist eben seine unaussprechliche Intelligenz, in der er weiss, dass er in nichts Seiendem ist, und so ist sein Nichtwissen seine höchste und wahre Weisheit. Für's Erste kennt Gott das Böse nicht, denn er ist das wesenhafte Gute an und für sich, und was ausserdem noch gut ist, ist nur durch Theilhaben an ihm selber gut. Sodann weiss Gott von Nichts, als von Dem, dessen Gründe er von Ewigkeit her in sich gebildet hat und erkennt; denn wozu er von Natur die Kraft besitzt, davon hat er dem Sein nach das Wissen. Drittens weiss er nichts von dem, was noch nicht in den Wirkungen zur Erscheinung gekommen ist, wozu er jedoch die unsichtbaren Gründe in sich und von sich geschaffen und gewusst hat. Viertens endlich weiss sich Gott nicht in der Zahl der von ihm geschaffenen Dinge begriffen. Nicht der Zeit nach, sondern nur aus dem Grunde geht Gott dem Weltall voran, in Folge dessen das Geursachte in seiner Ursache ewig besteht. Darum ist auch das Weltall in seiner Ursache ewig;

Alles war von Ewigkeit im göttlichen Worte der Ursache und der Kraft nach, erhaben über Zeit und Ort und jede zeitliche und örtliche Zeugung; erst durch letztere wurde das All etwas, was es nicht war, es kam in Formen und Gestalten zur Erscheinung. Der über alles Erkennen erhabene Grund der Schöpfung ist nur dem göttlichen Worte bekannt, in welchem sie geschaffen wurde. Gott sieht im Wirken und wirkt im Sehen, er wird in der Creatur geschaffen, indem er aus einem Unsichtbaren sich sichtbar, aus einem Unbegreiflichen sich begreiflich, aus einem Uebernatürlichen zu einem Natürlichen, aus einem Unendlichen zu einem Endlichen, aus einem Alles schaffenden zu einem in Alles Geschaffenen sich macht. Und dazu bedarf er keines fremden Stoffes, der er selbst nicht wäre, sondern im Stoffe schafft er sich selbst, so dass die Materie, sofern man sie als seiend erkennt, von ihm und in ihm und er in ihr ist. Indem so Gott in Allem der Reihe nach zur Erscheinung kommt, macht er Alles und wird selbst Alles in Allem und kehrt in sich selbst zurück, indem er Alles in sich zurückruft; und doch hört er, indem er in Allem wird, nicht auf, über Allem zu sein. Im göttlichen Verstande von Ewigkeit her gebildet, ist der Mensch ein intellectueller Begriff und besitzt in seinem Verstande den Begriff von Allem oder das Wesen der Dinge selbst. Als Ebenbild Gottes geschaffen, besass die menschliche Natur vor der Sünde die vollkommenste Kenntniss ihrer selbst und des Schöpfers. Hätte sie diesem unwandelbar angehangen, so wäre sie allmächtig, weil sie Nichts wollen könnte, wovon sie nicht wüsste, dass ihr Schöpfer es wolle. Als die geschaffene göttliche Weisheit oder das geschaffene göttliche Wort ist die menschliche Natur das wahre und unerschütterliche Sein; sie geht ihrem Begriff und ihrer Würde nach, wenn auch nicht in Betreff des Raumes und der Zeit, Allem voran, was mit ihr und in ihr und unter ihr geschaffen wurde, denn sie hat Theil am himmlischen und intellectuellen Sein. In Adam wurden alle Menschen zugleich und auf einmal gemacht, und in ihm haben daher auch Alle gesündigt, sowie in ihm Alle aus dem Paradiese vertrieben wurden. Hätte er nicht gesündigt, so würde er nicht die Theilung seiner Natur in das doppelte Geschlecht erfahren haben, und die menschliche Natur würde zugleich und auf einmal in der bloss dem Schöpfer zum Voraus bekannten Anzahl von Individuen geschaffen worden

sein. Da aber Gott voraussah, dass der Mensch die ursprüngliche Ordnung und Würde seiner Natur verlassen würde, so gab er ihm die andere Weise der Vermehrung bei, wodurch die Menschen gleich andern Thieren aus sterblichem Samen erzeugt wurden. Die menschlichen Körper waren ursprünglich geistig und unsterblich; die nach Gottes Bilde geschaffene menschliche Natur ist das Paradies; das Böse aber ist der menschlichen Natur nicht eingepflanzt, sondern besteht in der verkehrten und unvernünftigen Richtung des vernünftigen und freien Willens. Von sinnlichen Begierden wird die menschliche Natur bewältigt, die das Himmlische zu begehren und zu lieben geschaffen ist; obgleich sie zum Gebrauche der Vernunft bestimmt ist, drehte sie sich in unvernünftiger Bewegung und fiel dem leiblichen Tode anheim. Die Auflösung des Körpers und seine Rückkehr in die Elemente, aus denen er zusammengesetzt ist, bildet die Grenze des Untergangs; von da nimmt die Rückkehr der Natur ihren Anfang. Die zweite Stufe dieser Rückwandlung ist die Auferstehung, wann ein Jeder seinen Leib, aus den Elementen neu gebildet, wieder annehmen wird. Die dritte Stufe ist diese, dass der Körper in Geist verwandelt wird; die vierte, dass die vergeistigte menschliche Natur in ihre Grundursachen zurückkehrt, die ewig und unwandelbar in Gott sind; die fünfte, dass die Natur selbst mit ihren Ursachen in Gott sich einbewegt, wie die Luft sich in das Licht einträgt. Die Vereinigung der gesammten Schöpfung mit dem Schöpfer, dass Gott Alles in Allem und Nichts mehr sein wird, als Gott allein, ist das Ziel und Ende alles Sichtbaren und Unsichtbaren. Diese Rückkehr der Welt zu Gott nahm in Christus ihren Anfang, indem Christus in seiner Auferstehung diesen Hergang an sich vollendet und die gesammte Zukunft vorbildlich dargestellt hat. Indem er als Mensch ohne leiblichen Geschlechtsunterschied von den Todten auferstand, vereinigte er zuerst die getrennte männliche und weibliche Natur in sich; sodann vereinigte er nach der Auferstehung die Erde mit dem Paradies, welches nichts Anderes ist, als die Herrlichkeit der Auferstehung. Er ist ganz Gott und Mensch als Eine Substanz oder Person, über Raum und Zeit erhaben, ohne Gestalt das Ebenbild des väterlichen Wesens, dem Alles ähnlich zu werden strebt. Alles, was er von der Erde empfangen hatte, verwandelte er in sich in die geistige Natur und erneuerte nicht nur in sich die Menschheit, die er angenommen hatte, indem

er sie zur Gleichheit mit der Natur der Engel erhob, sondern erhöhte sie auch über alle himmlischen Mächte, über alles Seiende und Nichtseiende. Und was er an sich besonders vollendete, wird er bei der allgemeinen Auferstehung an der ganzen menschlichen Natur vollenden, er wird sie ganz in Geist verwandeln, die Menschen in Gott übergehen lassen. Wird aber die Bosheit und der Tod und die Sünde sammt allem Elend und aller teuflischen Ruchlosigkeit in der Natur vernichtet, so bleibt Nichts zurück, als die von Bosheit und Gottlosigkeit gereinigte und von jeglichem Tode des Verderbens erlöste Schöpfung. Und diess ist die allgemeine Auferstehung der ganzen Schöpfung, ihre Befreiung von der Knechtschaft und die Wiederkehr der Natur zu ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott, in welchem die gereinigte und wiedergeborne Welt ewig zur Ruhe kommt. — In diesem tiefsinnigen Systeme des ersten christlich-germanischen Philosophen liegen noch die beiden Hauptrichtungen in der mittelalterlichen Geistesrichtung, Scholastik und Mystik, im Keime beisammen.

§. 32.

Die scholastische Philosophie in ihrer Grundlegung.

Fast zweihundert Jahre nach Erigena war kein christlicher Denker aufgetreten, der jenem an die Seite gestellt werden könnte oder auch nur seinen Genius zu würdigen verstanden hätte. War schon Erigena der grobsinnlichen Auffassung der Gegenwart Christi im Abendmahle entgegengetreten, so wurde die geistigere Auffassung dieses Dogma's gegen die Mitte des elften Jahrhunderts durch Berengar von Tours vertreten, welchem der im Jahre 1089 als Erzbischof von Canterbury gestorbene Lanfrank, der Anfangs Mönch und Prior des Klosters Bec in der Normandie war, mit gewandter Dialektik entgegentrat, durch welche er wenigstens formell zur Ausbildung der Scholastik mitwirkte. Noch nachhaltiger wirkte in dieser Beziehung der etwas ältere Mönch Gerbert von Aurillac, der als Papst Sylvester II. im Jahre 1003 starb und mit der Empfehlung des Studiums der arabischen Philosophen auch den Aristoteles zu Ansehen brachte. Seinen Lehrer Lanfrank hat durch Scharfsinn überflügelt Anselmus von Canterbury, mit welchem die eigentliche erste Ausbildung der Scholastik ihren Anfang nahm, sofern bei ihm zuerst mit der näheren Bestimmung des Ver-

hältnisses zwischen Glauben und Wissen zugleich der Versuch einer dialektischen Verständigung über das Dogma der Kirche mit Bewusstsein hervortrat. Die bereits von Augustin und von Scotus Erigena ausgesprochene Einheit der wahren Religion und der wahren Philosophie war das Princip der Scholastik, welche sich der überlieferten Form der griechischen Philosophie als des Mittels bediente, um mit dem reflectirenden dialektischen Verstande das überlieferte und bereits zur positiven dogmatischen Autorität abgeschlossene kirchliche Dogma als vernünftig zu begreifen und durch Widerlegung der in der geoffenbarten christlichen Wahrheit scheinbar enthaltenen Widersprüche diese Wahrheit selbst als alle Widersprüche überwindendes systematisches Ganze darzustellen. In diesem die Scholastik charakterisirenden Streben, den objectiven Kirchenglauben in die Form verständigen Wissens zu erheben, gingen zwar einzelne Scholastiker, wie namentlich Anselm, Abälard und Thomas von Aquino, vom Standpunkt der platonischen Philosophie aus, die überwiegende Mehrheit der Scholastiker hat jedoch in Methode, Definitionen und Begriffseintheilungen, Beweisführungen und Syllogismen vorwaltend den Aristoteles sich zum Führer gewählt, dessen Schriften schon zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts sämmtlich in lateinischen Uebersetzungen theils unmittelbar aus dem Griechischen, theils aus dem Arabischen im christlichen Abendlande bekannt und zu so hohem Ansehen gelangt waren, dass er nur der Philosoph schlechthin genannt wurde. Die Dogmen, welche in der ersten Entwickelungsperiode der Scholastik während des eilften und zwölften Jahrhunderts Hauptgegenstand des dialektischen Denkens waren, sind ausser dem Dogma der Versöhnung die Lehren von Gott und der göttlichen Trinität gewesen. Den Mittelpunkt der dialektischen Bestrebungen der Scholastiker in dieser Zeit bilden Anselm und Abälard, von welchen ersterer auf conservativ-orthodoxem Standpunkt das Wissen dem Glauben unterordnete, letzterer dagegen auf kritisch-rationalisirendem Standpunkte die freie Einsicht über die Autorität stellte.

Anselmus war im Jahre 1033 zu Aosta in Piemont geboren und, dem Drange seines Innern folgend, aus dem väterlichen Hause entflohen, um Mönch zu werden. Im Kloster Bec in der Normandie wurde er ein Schüler Lanfrank's und Prior, später Abt des Klosters, das insbesondere seiner rastlosen Thätigkeit seinen Ruhm verdankte. Auch in Canterbury

Lanfrank's Nachfolger als Erzbischof, starb er daselbst im Jahre 1109. In seiner Schrift „Cur Deus homo?“ trug er seine berühmt gewordene Versöhnungs- und Genugthuungslehre vor; in der Schrift „Monologium“ behandelte er die kirchliche Lehre vom Dasein, Wesen, Eigenschaften und Dreieinigkeit Gottes; in der Schrift „Proslogium“ führte er den bekannten ontologischen Beweis vom Dasein Gottes. Der Christ, so lehrte Anselm, soll durch den Glauben zum Erkennen fortgehen, nicht durch das Erkennen zum Glauben streben oder, wenn er etwa nicht zu erkennen vermag, vom Glauben abfallen; sondern wenn er zum Erkennen zu gelangen vermag, so soll er sich freuen, vermag er aber nicht zu begreifen, so soll er beten. Wie die richtige Ordnung fordert, dass wir die Tiefen des christlichen Glaubens glauben, ehe wir sie mit dem Verstande zu unterscheiden unternehmen: so scheint es mir Nachlässigkeit, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht eifrig bemüht sind, das zu erkennen, was wir glauben. Wer nicht zuvor geglaubt hat, wird nicht erfahren, und wer nicht erfährt, wird nicht erkennen; wir suchen nicht zu erkennen, um zu glauben, sondern wir glauben, um zu erkennen. Gott ist das Höchste, was gedacht werden kann; dass nun das denkbar Höchste wenigstens in der Vorstellung existire, muss auch der Thor eingestehen, wenn er auch das Dasein desselben in Abrede stellt; wäre nun aber das denkbar Höchste bloss in der Vorstellung, so liesse sich noch ein Vollkommneres und Grösseres denken, welches auch in der Wirklichkeit und nicht bloss in der Vorstellung existirte; dann aber wäre jenes denkbar Höchste nicht mehr das Vollkommenste, weil ihm das Sein in der Wirklichkeit abginge. Da sich nun diess offenbar widerspricht, so muss dem denkbar Höchsten schon um seines Begriffes willen auch wirkliches Sein mit Nothwendigkeit zukommen. Das unzählig verschiedene Gute in der Sinnen- und Verstandeswelt ist diess, was es ist, nur durch die Eine Idee des Guten, das höchste, durch sich selbst Gute. Alles was ist, ist nur durch Etwas; dieses Etwas können nicht Mehrere sein, sondern Eine Kraft des Durchsichselbstbestehens ist es, von welcher die Mehreren ihr Durchsichsein und ihr Sein haben; folglich ist Alles durch dieses Eine geschaffen, welches das Beste, Grösste und Höchste sein muss. Alles was durch Etwas ist, ist entweder durch ein Bewirkendes, oder durch eine Materie, oder durch irgend

ein anderes Werkzeug; so ist aber immer das Bewirkte durch ein Anderes und später und geringer, als das Bewirkende, was Alles vom höchsten Wesen nicht gesagt werden kann, weil es nicht von einem Andern abhängt. Durch sich kann Nichts aus Nichts sein, denn was Etwas aus Nichts hervorbringt, muss früher sein, als das Hervorgebrachte; folglich wäre das höchste Wesen früher, als es selbst, was sich widerspricht; ebensowenig kann es aber durch ein Anderes aus Nichts sein, denn sonst wäre es nicht mehr das Höchste. Nicht aus irgend einer Materie, sondern aus Nichts ist die Welt; jedoch nicht schlechthin Nichts war das Geschaffene, ehe es war; sondern es war, bevor es wurde, in der Vernunft des höchsten Wesens; es war also gewissermaassen Nichts, weil es doch noch nicht das war, was es jetzt ist. Wie nun die Welt ihren Ursprung durch das höchste Wesen hat, so hat es auch sein Bestehen durch dieselbe göttliche Kraft, die Alles trägt und durchdringt. Die Nothwendigkeit in Gott ist nur von seinem Willen abhängig, der das allein Wirkende in ihm ist. Das schöpferische Wort ist unerschaffen, weil es selbst Alles geschaffen hat; da es aber ausser dem Geschaffenen und Schaffenden Nichts gibt, so muss das schöpferische Wort mit dem höchsten Geiste eins, die Intelligenz dieses Geistes selbst sein. Da aber das höchste Wesen untheilbar Eins ist, so muss dieses Wort auch mit dem höchsten Geiste gleichwesentlich sein, so dass nicht zwei sind, sondern Ein Geist und mit einem und demselben Worte Gott sich selbst und Alles, was er macht, ausspricht. Nicht aber durch den Vater ist der Sohn, noch durch den Sohn der Vater, als ob der Eine nicht ohne den Andern sein könnte, sondern beide sind selbständig gegen einander; der Vater ist vollkommen durch sich selbst und ebenso der Sohn vollkommen durch sich selbst; denn gleichwie der Vater das Sein in sich selbst hat, also hat er dem Sohne das Durchsichselbstsein gegeben. Der Sohn ist die Intelligenz oder Weisheit des Vaters; wie aber der höchste Geist sich selbst denkt und weiss, so liebt er auch sich selbst, und weil der Sohn die Intelligenz des Vaters ist, so geht die Liebe des höchsten Geistes zugleich ganz vom Vater und Sohne aus, ist also gleichwesentlich mit dem höchsten Geiste. So sind also der Vater, Sohn und Geist ineinander, so dass Keiner ohne den Andern ist, ohne dass jedoch der Eine des Andern bedürfte,

weil Jeder das höchste Wesen ist. Was also von dem Einen ganzen Gott ausgesagt wird, gilt von allen drei Personen, von denen jede auch ganzer und vollkommener Gott ist. Der Mensch hat als der Spiegel und das Abbild des höchsten Wesens keine höhere Aufgabe, als das ihm von der Natur eingeprägte Bild durch die Selbstthätigkeit seines Willens auszuprägen, d. h. das höchste Wesen über Alles zu lieben, was er nur kann, wenn er dasselbe zu erkennen strebt. Diese Liebe zu Gott ist für den Menschen zugleich die sicherste Bürgschaft des ewigen und seligen Lebens, welches nichts Anderes ist, als das Geniessen und Schauen Gottes selbst. Es gibt kein anderes Sein, als von und in der höchsten Wahrheit; Alles also ist was es sein soll oder vollkommen, sofern es in der Wahrheit ist. Weil nun das Böse nicht von Gott sein kann, obgleich es Gott aus weisen und gütigen Absichten zulässt, ist es auch nicht ein Seiendes, sondern ist nur immer am Guten und Seienden. Der Teufel musste fallen, weil er das Beharren im Guten nicht annahm, sondern ungeordneterweise ein Gut wollte, das er nicht bekommen hatte und nicht anstreben sollte, indem er nämlich auf ungeordnete Weise die Aehnlichkeit mit Gott wollte. Vom Ursprunge der ersten Eltern, nachdem diese gesündigt hatten, hat sich die Entblössung von der ursprünglichen Gerechtigkeit auf jedes persönliche Sein vererbt, und jeder Adamssohn ist an die Schuld gebunden, sofern er von Adam abstammt. Weil Adam dem göttlichen Willen sich nicht unterwarf, blieb auch die Natur des Fortpflanzens nicht seinem Willen unterworfen, sondern Alle, die durch ihn fortgepflanzt werden, sind eben darum auch mit seiner Schuld von Geburt an behaftet, und die von Gott unmittelbar geschaffene Seele wird durch den sündlich gezeugten Leib verunreinigt. Sündigen aber heisst, Gott nicht erweisen, was man ihm schuldig ist, nämlich sich seinem Willen unterwerfen. Wer diese Gott schuldige Ehre ihm nicht erweist, ihm also das Gebührende entzieht, muss Gott nicht bloss das Entzogene zurückerstatten, sondern ihm auch für die entzogene Ehre Genugthuung leisten. Darum kann Gott nicht durch blosse Erbarmung, ohne alle Bezahlung die Sünde erlassen, weil die Gerechtigkeit Gottes Bestrafung der Sünde heischt und verlangt, dass er dem Sünder die Seligkeit entziehe und ihn zu Grunde richte. Sollen nun die Menschen für ihre Sünden Gott Genugthuung leisten, vermögen

es aber nicht, da der Sünder den Sünder nicht rechtfertigen kann; fordert aber gleichwohl die Unendlichkeit der Schuld auch eine unendliche Genugthuung, das heisst eine solche, die grösser ist, als Alles ausser Gott: so kann nur Gott selbst, da Nichts ausser Gott grösser ist, als Er, die vollständige Genugthuung leisten. Nun aber soll sie doch der Mensch leisten; darum musste Gott selbst Mensch werden, um für die Nachkommen Adams als Mensch Genugthuung zu leisten; und so hat der Gott-Mensch mit seinem Tode in freiwilliger Hingabe seines Lebens Gott die Gabe zur Genugthuung dargebracht, ohne sie ihm schuldig gewesen zu sein, und hat durch dieses genügende Lösegeld die Schuld der ganzen Welt getilgt.

Ein jüngerer Zeitgenosse Anselm's und Verehrer Berengar's war Hildebert von Lavardin oder von Tours, welcher zu Ende des elften und zu Anfang des zwölften Jahrhunderts lebte und als Erzbischof von Tours ohne Anselm's speculativen Geist durch mehr populäre Schriften wirkte, im Wesentlichen jedoch denselben Standpunkt wie Anselm einnahm, indem er daran festhielt, dass der Mensch glauben müsse, um zur Wissenschaft zu gelangen. Ein Zeitgenosse desselben war der auch als Mystiker später ausführlicher zu berücksichtigende Hugo von St. Victor, welchem von Andern der sonst dem Hildebert zugeschriebene tractatus theologicus beigelegt wird. Der um das Jahr 1173 gestorbene Mystiker Richard von St. Victor hat in seinen sechs Büchern de trinitate ein Werk ächt scholastischen Scharfsinnes geliefert. Der bei Weitem berühmteste Scholastiker des zwölften Jahrhunderts nächst Anselm ist jedoch Peter Abälard, der im Jahre 1079 zu Palais bei Nantes geboren und in Paris ein Schüler des Realisten Wilhelm Champeaux war, dessen wir später gedenken werden. Als zweiundzwanzigjähriger junger Mann trat er zu Melun, dann zu Corbeil, darauf zu Paris als Lehrer der Scholastik mit glänzendem Erfolge auf, wurde aber durch seine Liebe zur schönen Heloise glücklich und elend, da ihn der Oheim seiner Geliebten, die ihm heimlich vermählt worden, entmannen liess. Nachdem Abälard Mönch und Heloise Nonne geworden waren, trat ersterer späterhin wiederum mit ungeheurem Beifall an verschiedenen Orten als Lehrer auf, wurde jedoch auf Betrieb Bernhard's von Clairvaux im Jahre 1140 als Ketzer verurtheilt und fand eine letzte Zuflucht im

Kloster von Clugny, wo er bis kurz vor seinem, im Jahre 1142 erfolgten Tode blieb. Nach Heloisens Tode umschloss Beide ein gemeinsames Grab, bis im Jahre 1816 ihre Gebeine auf dem Kirchhofe Père la Chaise in Paris in einem nach maurischem Styl erbauten Denkmal beigesetzt wurden. Der uns noch erhaltene Briefwechsel Abälard's und Heloisens ist das unvergängliche Denkmal ihrer hohen Liebe. Unter Abälard's Schriften sind seine Logik oder Dialektik, seine Ethik und seine christliche Theologie vorzugsweise wichtig. Dem freien kritischen Geiste Abälard's stand die Wissenschaft über dem Glauben. Wissenschaft — so lehrt er — heisst, die Wahrheit der Dinge begreifen, und ein Theil von ihr ist die Weisheit, in welcher der Glaube beruht; aber übereilte Leichtgläubigkeit ist es, sich schnell und ohne Unterschied bei dem zu beruhigen, was zum Glauben dargeboten wird, ehe das Unbekannte durch den Verstand zur Ueberzeugung gemacht worden und ehe untersucht wurde, ob es auch Glauben verdiene. Der erste Schlüssel zur Wahrheit ist ernstes und unablässiges Fragen; denn durch den Zweifel kommen wir zur Prüfung, und durch sie zur Wahrheit. Der Glaube ist die Annahme des Unsichtbaren, zu dem die Vernunft hinführt, da sie sich mit dem Allgemeinen, jenseits der Sinne Liegenden beschäftigt, zu welchem sich der Mensch mittelst ihr erheben soll. Die Wahrheit ist bei Gott und der Mensch hat nach ihr zu trachten und die Offenbarung auf die wahrscheinlichste Weise mit seiner Vernunft in Einklang zu bringen. Alles Wissen ist gut, selbst das Wissen vom Bösen, weil es der Gerechte nicht entbehren kann; Sünde zu thun, ist böse, aber die Sünde zu kennen, ist gut, weil wir sie sonst nicht vermeiden können. Da der Sohn Gottes, das Wort oder die Weisheit des Vaters, unsere Natur anzieht, um uns mit dem Lichte wahrer Wissenschaft zu erleuchten und uns von der Liebe der Welt zur Liebe Gottes zu bekehren, so macht sie uns in der That ebenso zu Christen, wie zu wahren Philosophen, und der auf Erkenntniss gegründete Glaube führt zur Liebe Gottes, und ist darum beseligend. Je mehr wir Gott erkennen, desto mehr werden wir mit ihm vereinigt; an der Einsicht entzündet sich die Flamme der Liebe, und durch die Liebe in Gott sich verkörpern, heisst Glaube. Eine Vorbereitung zur christlichen Offenbarung war die heidnische Philosophie, sowie das jüdische Gesetz und die Propheten;

die natürlichen Erkenntnisse derselben sind Anfänge unsers Glaubens, welche nicht für unnütz gehalten werden dürfen, weil die Liebe ihnen folgt und das Mangelhafte ergänzt. Insbesondere ist es die platonische Philosophie, welche als Zeugin für die Wahrheit der göttlichen Trinität auftreten kann. Die ursprüngliche Wahrheit der Dinge ist im Verstande Gottes vorgebildet. Die göttliche Substanz verharrt schlechthin ungetheilt und ungeformt, als vollkommenes und höchstes Gut ist er keiner andern Sache bedürftig, sich selbst genügend und nicht von einem Andern irgend Etwas empfangend. In Gott ist schlechthin Nichts, was nicht Gott wäre; von sich ist Nichts, ausser Dem, von welchem Alles ist. Alles, was Gott thut, ist gut und nothwendig, und er kann überhaupt nur das thun, was er thut; ihm allein kommt auch wahrhaftes und unveränderliches Sein zu. Die Vollkommenheit des höchsten Guts hat sich in drei Namen geschieden, indem das göttliche Wesen Vater heisst nach seiner Macht, Sohn nach seiner Weisheit, Geist nach seiner Güte und Liebe. Diese drei Verschiedenheiten sind aber nicht als drei Essenzen zu fassen, sondern nur als drei in einer und derselben Sache bestehende Eigenthümlichkeiten. Wie die Grammatiker drei Personen unterscheiden und ein und derselbe Mensch alle diese drei sein kann, sowohl ich als du und er: so verhält es sich auch in Gott. Als Urheber von Allem ist Gott auch Urheber des Bösen, und machte Gott die Sünden darum für uns möglich, dass wir frei sein können und aus eignem Willen das Gute thun; er führt aber auch das Böse der menschlichen Absicht zum Guten hin. Nichts geschieht durch Zufall, sondern in Allem waltet die göttliche Vorsehung. Sünde ist eigentlich erst die Einwilligung der Seele zu dem, was sich nicht ziemt, also Verachtung des Schöpfers; an sich sind die Werke gleichgültig und nur im Verhältniss zur Absicht des Handelnden gut oder schlecht zu nennen. Liebe ist des göttlichen Gesetzes Erfüllung; habe nur Liebe, und dann thue, was du willst. Die Erbsünde ist weniger eine Schuld des Einzelnen, als eine fortdauernde Strafe für das Vergehen Adams; wir müssen uns in Gottes unergründlichen Willen finden, ohne zu murren, selbst wenn Gott die unschuldigen Kleinen verdammt, wenn er bald losspricht, bald bindet; sein Wille muss geschehen, so dass zu einer Zeit gut, was zu anderer Zeit böse ist. Unsere Erlösung ist jene, durch das

Leiden Christi in uns entzündete höchste Liebe, die uns allein von der Knechtschaft der Sünde befreit und uns die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt.

Eine ähnliche Richtung, wie Abälard, verfolgte Gilbert de la Porrée (Gilbert von Poitiers), welcher erst Lehrer der Philosophie in Chartres und zu Paris, im Jahre 1142 Bischof von Poitiers wurde und als solcher, nachdem er eine Untersuchung wegen Ketzerei siegreich bestanden hatte, im Jahre 1152 starb. Sein theologischer Standpunkt war vorwaltend vom Platonismus abhängig. Aus dem Glauben, lehrt er, soll die Vernunft Würde und Ansehen, aus der Vernunft der Glaube feste Zustimmung gewinnen; aber die Sicherheit der Vernunftgründe ist nur eine Sache der Gewohnheit, und muss jede sichere Erkenntniss von Gott beginnen. Nicht wie andere Dinge ist Gott zu denken, denen wir eine materielle Grundlage geben müssen, weil an ihnen die Eigenschaften kommen und gehen; Gott hat keine von Natur gegebene Eigenschaften, auch keine Eigenthümlichkeit, weil er der Grund alles Natürlichen und Eigenthümlichen ist. An ihn kommt Nichts oder geht Nichts, er ist von aller Materie frei, ein völlig abstractes Wesen, von dem im eigentlichen Sinne der Worte Nichts ausgesagt werden kann. Sein und Wirken sind bei Gott eins und seine Substanz ewig, wenn auch sein Wirken als ein zeitliches gedacht wird. Princip der Körperwelt ist die körperlose Materie, die das Nichts ist, weil sie Nichts bewirkt und auch keine Eigenschaften hat, während dagegen Gott die einzig wirkende Ursache ist, die allen Dingen ihr Sein gewährt. Gott ist der Werkmeister, der den ursprünglichen Vorbildern, den Ideen, gemäss in der Materie Alles hervorbringt und die alle Ideen oder das wahre Sein aller Dinge umfassende Form ist. Der Lehrer dieses Gilbert war Bernhard von Chartres, dessen Schule lange Zeit dem Platonismus in weiteren Kreisen Anerkennung verschaffte. Er lehrte bis um die Mitte des zwölften Jahrhunderts in Chartres mit dem Ruhme, der vollkommenste Platoniker seiner Zeit zu sein. Ein Schüler Abälard's war Johann von Salisbury (Sarisberiensis), der als Bischof von Chartres im Jahre 1180 starb, ohne indessen als philosophischer Denker besondere Bedeutung zu haben. Der berühmteste Schüler Abälard's war Peter von Novara, der Lombarde genannt, welcher erst Lehrer der Theologie und nachher Bischof zu Paris war und

im Jahre 1164 starb. Von seinen vier Büchern Sentenzen der christlichen Theologie, welche eine geordnete Zusammenstellung der Kirchenlehre enthalten, hat er den Namen *magister sententiarum* erhalten. Dieses Werk ist Jahrhunderte lang als Lehrbuch die Grundlage der theologischen Wissenschaft gewesen und vielfach mündlich und schriftlich commentirt worden. Der philosophische Gedanke selbst spielt darin nur eine untergeordnete Rolle, obgleich in dem aus der kirchlichen Ueberlieferung entnommenen Stoffe des Werkes nicht wenige philosophische Anregungen enthalten sind. Platon und Aristoteles werden vom Lombarden nur erwähnt, um ihnen zu widersprechen, was noch dazu in ganz oberflächlicher Weise geschieht, sowie denn überhaupt das ganze Werk in die philosophische Bildung der damaligen Zeit so wenig eingedrungen war, dass es sich wesentlich nur in einen auf Missverstehen derselben beruhenden Gegensatz zu derselben setzte. Ein ähnliches freieres Verhältniss zur Kirchenlehre, wie Abälard und sein Schüler Gilbert, hielt auch Alanus ab insulis oder Alain von Lille oder Ryssel (in Flandern) fest, welcher als Mönch zu Clairvaux in der letzten Hälfte des zwölften Jahrhunderts lebte und in seinen fünf Büchern *de arte sive de articulis fidei catholicae* die Hauptwahrheiten der Kirchenlehre in logisch-mathematischer Form durch Verstandesgründe scharfsinnig zu bestimmen suchte, ohne auf tiefere Speculationen einzugehen.

§. 33.

Die Blüthe und Vollendung der Scholastik.

Was Anfangs an den zumeist hervorragenden Punkten des christlichen Dogma's versucht worden war, erstreckte sich allmählig auf den ganzen Inbegriff der kirchlichen Dogmen, welchen das scholastische Denken mit dem Netze seiner Argumente und Syllogismen umspannte. Hatte nun schon Peter der Lombarde ein solches methodisch zusammenhängendes Ganze der scholastischen Theologie erstrebt, so erhoben sich nunmehr in der Blüthezeit der Scholastik während des dreizehnten und bis in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts auf der Grundlage der Sentenzen des Magisters, die fortwährend commentirt wurden, die unter Anwendung der aristotelischen Logik ausgebauten systematischen Lehrgebäude der Scholastik,

welche deren vollendeten Höhepunkt bezeichnen. Auf diesem Höhepunkte stehen neben Alexander von Hales, Albert dem Grossen und Wilhelm von Auvergne besonders als die unstreitig grössten Meister der scholastischen Kunst und Methode Thomas von Aquino und Duns Scotus, deren Systeme die Parteiautoritäten der Dominicaner und Franziscaner geworden sind.

Der englische Franziscanermönch Alexander von Hales, einem Kloster in Gloucestershire in England, der schon im Jahre 1222 als berühmter Lehrer in Paris auftrat, wird als der Erste genannt, welcher in seiner „Summa theologiae" den Aristoteles und Avicenna zur Erklärung der Sentenzen des Lombarden gebrauchte, ohne jedoch besondere philosophische Bedeutung zu haben. Gleichzeitig nahm auch Wilhelm von Auvergne (Arvernus), welcher Lehrer zu Paris und seit 1228 Bischof daselbst war, auf Aristoteles und die arabischen Aristoteliker Alfarabi, Avicenna, Algazel und Averroes Rücksicht, wenn auch nur vorwaltend, um sie zu widerlegen. Sich vollständig in das Verständniss des Aristoteles und seiner arabischen Ausleger hineinzuarbeiten und sie in den christlich-germanischen Gedankenkreis einzuführen, gelang erst dem gelehrten Eifer Albert's des Grossen, welcher aus dem gräflichen Hause von Bollstädt zu Lauingen in Schwaben geboren war, lange als Dominicanermönch in Köln und Paris lehrte, in den Jahren 1260—63 Bischof von Regensburg war und im Jahre 1280 in seinem Kloster zu Köln starb. Ausser seinem philosophischen Interesse an Aristoteles hat Albert auch unter der Führung dieses Meisters die Kenntniss der Natur zu erweitern gesucht, und hat ihm sein Fleiss in den naturwissenschaftlichen Forschungen den Ruf eines Zauberers zugezogen. Der alle Gebiete der Wissenschaft umfassende und in zahlreichen Schriften sie bearbeitende Geist dieses Mannes ist wahrhaft bewundernswürdig, und steht er in dieser Hinsicht unter den Scholastikern des Mittelalters einzig da. Aus der natürlichen Welt allein, so lehrt Albert, kann deutlich erkannt werden, dass Gott ist, nur unbestimmt dagegen, was er ist; die göttliche Substanz selbst wird nur durch einfaches Schauen der Vernunft erreicht. Als Gottes ewige That ist die Schöpfung im Augenblick vollendet, gleichwohl aber hat die Offenbarung der Schöpfung nur in zeitlichem Nacheinander geschehen können. In der Natur ist der Ort, zu

welchem das Erzeugte sich bewegt, und diess hat der Ort von der Nachahmung des ersten Urbildes, und alles Gute ist in dem Orte nur in der Hinsicht, in welcher sie in ihm von der ersten Ursache fliessen, welche solches in ihm wirkt. Zu dem Erzeugten und zu Zeugenden verhält sich die Vorsehung nicht wie nächste oder zweite, sondern wie ursprüngliche Ursache, von welcher die zweite Ursache sowohl diess hat, dass sie ist, als auch diess, dass sie Ursache ist. Darum wird das, was sie wirkt, auf die erste Ursache bezogen; weil aber die erste Ursache die Causalität der zweiten nicht aufhebt, so geschieht Alles, was von den nächsten Ursachen geschieht, zufällig. Materie ist nicht ohne Form und diese nicht ohne Materie; die wesentlich unbestimmte Materie ist nicht Ursache der Form an der körperlichen Substanz, weil das, was in Möglichkeit ist, nicht die Ursache dessen sein kann, was in Wirklichkeit ist; die Form aber ist ihrer Natur nach Wirklichkeit und das Zugrundegehen der einen Form die Erzeugung der andern. Die Materie ist immer durch die Form, und weil die Form die Ursache ist, dass die Materie wirklich ist, folgt, dass die Form durch die Priorität der Ursache wenigstens früher ist, als die Materie, weil sie, wenn gleich nicht Ursache der Substanz der Materie, doch Ursache des Seins der Materie ist. Die Seele ist thätige Substanz, die auch ohne Körper sich von Ort zu Ort bewegen kann und auch getrennt vom Körper immer bleibt. Die dem ersten Beweger ähnliche Seele kommt von aussen in die Materie herein und ist als Zurückstrahlung des göttlichen Lichtes ebenso die Form des Lichts selbst, als Dasjenige, worin das Licht aufgenommen wird und steht, oder thätige und leidende Vernunft.

Die philosophische Errungenschaft Platon's und Aristoteles' in sein theologisches System aufzunehmen, war das Streben des Scholastikers Thomas, welcher im Jahre 1224 zu Roccasicca im Neapolitanischen aus der gräflichen Familie von Aquino geboren war, Dominicanermönch und zu Köln Albert's des Grossen Schüler wurde. Nachdem er als theologischer Lehrer aufgetreten und vielfach in Geschäften seines Ordens verwendet worden war, lebte er eine Zeit lang in einem Kloster zu Neapel den Wissenschaften und starb auf der Reise zu einer Kirchenversammlung in Lyon im Jahre 1274. Sein unvollendet gebliebenes Hauptwerk „Summa theologiae" galt

dem Dominicanerorden als die höchste wissenschaftliche Entwickelung der kirchlichen Glaubenslehre. Sie ging auf den Nachweis der Vernunftmässigkeit des christlichen Glaubens aus, der theils nur vernünftig Erkennbares enthalte, theils wenigstens der Vernunft nicht widerspreche. Die Philosophie, als die mit der natürlichen menschlichen Vernunft nachforschende Wissenschaft, reichte zum Heil nicht aus und war es darum nothwendig, dass dem Menschen das die Vernunft Ueberschreitende durch göttliche Offenbarung bekannt wurde, weil die göttliche Wahrheit nur von Wenigen und nur in langer Zeit durch die Vernunft erforscht und auch mit vielen Irrthümern vermischt wird. Die aus den Principien der höheren, Gott und den Seligen eigenthümlichen Wissenschaft abgeleitete Wissenschaft ist die Theologie, also die Wissenschaft des Glaubens, der sich auf die unsichtbaren, über die Vernunft erhabenen Dinge bezieht. Als solche behandelt die Theologie alle Gegenstände des Wissens in Beziehung auf Gott und als von Gott Geoffenbartes. Sie ist mehr speculativ, als praktisch, weil sie mehr mit göttlichen Dingen, als mit menschlichen Handlungen sich beschäftigt und von letztern nur in der Beziehung handelt, dass der Mensch dadurch für die vollkommene Gotteserkenntniss tüchtig gemacht werde. Diese ist aber auf eine gewisse allgemeine und verworrene Weise allen Menschen eingepflanzt, sofern der Mensch so geschaffen ist, dass er nur in Gott seine Seligkeit finden kann, deren Verlangen Allen von Natur inwohnt. Obgleich nun dieses Verlangen nur in Gott seine Befriedigung finden kann, so gelangen doch Viele nicht zu diesem Bewusstsein, und um ihrer willen ist das Dasein Gottes zu beweisen. Da die Welt eine Reihe wirkender Ursachen enthält, so muss es nothwendig eine erste wirkende Ursache für alle in der Welt offenbar werdende Wirkungen geben, welche wir Gott nennen, welcher zugleich als die Ursache alles Nichtnothwendigen und bloss Möglichen ein Wirkliches ist, das die Möglichkeit, nicht zu sein, ausschliesst und also an sich selbst ein Nothwendig ist. Weiterhin weist die Stufenreihe der Weltwesen auf ein Höchstes und Vollkommenstes hin, das ihr Grund ist und also wirklich existiren muss. Endlich ist im Zusammenhange der Weltwesen die Wirksamkeit der letztern keine zufällige, sondern eine planmässig geordnete, welche ein denkendes und erkennendes Wesen voraussetzt, das die Naturwesen zu ihrem vorgesteck-

ten Ziele hinleitet. In Gottes Macht ist Nichts, was nicht in der Ordnung der göttlichen Weisheit gegründet wäre, denn die göttliche Weisheit umfasst das ganze Können der göttlichen Macht. Die göttliche Güte kann sich auf mannichfache andere Weise, als geschieht, offenbaren und kann Gott auch Anderes thun, als er wirklich thut. Wie die endlichen Geschöpfe die Vollkommenheit des höchsten Wesens nur auf eine unvollkommene Art darstellt, so führt uns diess zurück zu dem vollkommenen Bilde, welches die göttliche Vollkommenheit ganz in sich schliesst, den Sohn Gottes nämlich, als das Urbild der Art, wie die Geschöpfe durch Gott ihr Dasein erhalten haben. Und wie diese der Freigebigkeit des göttlichen Willens ihr Dasein verdanken, so führt diess auf die Liebe und den heiligen Geist als dasjenige Princip zurück, welches der Grund aller freigebigen Mittheilung Gottes ist. Da mit dem Erkennen ein Bild des erkannten Gegenstandes in dem Erkennenden gesetzt ist, so entspricht bei Gott dem Erkennen seiner selbst das Erzeugtwerden des Sohnes als seines vollkommenen Ebenbildes, der heilige Geist hingegen ist die gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und Sohne. Nachdem diese Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit durch die Offenbarung gegeben ist, kann sie durch Vernunftgründe nicht sowohl erwiesen, als vielmehr nur erläutert werden. Der in Gott gegründeten Weltordnung kann Nichts widersprechen; aber Gott selbst kann allerdings gegen den endlichen Causalzusammenhang Etwas vollbringen, da er demselben nicht unterworfen ist, sondern vielmehr von ihm selbst und seinem freien Willen die Weltordnung abhängt. Was also zuweilen im Wunder als etwas in der natürlichen Ordnung der Dinge nicht Begründetes und über dieselbe Hinausgehendes geschieht, ist darum doch der Natur nicht zuwider, sondern dient nur dazu, um das Unterworfensein der ganzen Natur unter den göttlichen Willen zu offenbaren. Alles, auch das Zufällige und Zukünftige, erkennt Gott auf ewige Weise als unmittelbar gegenwärtig; er erkennt Alles in sich selbst, sein Sein ist sein Erkennen, worin alle Wirkungen als in ihrer höchsten Ursache vorgebildet sind. Gott wirkt in Allem, aber in Jedem nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit; sein Wille ist es, dass das Eine auf nothwendige, das Andere auf zufällige Weise geschehe, Beides aber nur zur Herstellung der Harmonie des Universums. Aus der in mannichfaltiger

Weise sich offenbarenden Güte Gottes ist der Grund abzuleiten, warum die Einen auserwählt, die andern verworfen werden; Gott wollte am Einen Theile der Menschen die Güte in der Form der sie verschonenden Barmherzigkeit, am Andern in der Form der strafenden Gerechtigkeit offenbaren. Der Grund der Erwählung wie der Verwerfung liegt lediglich in dem Willen Gottes. Das Leiden Christi war nicht nothwendig; der Sohn Gottes würde auch Mensch geworden sein, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Gott allein ist durch die Sünde beleidigt worden, und er kann sie, wie Jeder eine persönliche Beleidigung, ungestraft lassen. Zur Erlösung ist der Tod Jesu nur insofern nöthig geworden, als dem Menschen nicht bloss durch freiwillige Genugthuung für die unendliche Sündenschuld, diese selbst abgenommen, sondern zugleich auch von Seiten Gottes ein ermunternder Beweis der Liebe, von Seiten des Erlösers ein erhabenes Beispiel der Tugend gegeben werden sollte, um die menschliche Natur zu erhöhen und durch Verknüpfung des Menschen mit Gott das All zu vollenden.

Waren auch der Lehre des Thomas Manche seiner Zeitgenossen, insbesondere Heinrich von Goethals, zu Munda bei Gent geboren und im Jahre 1293 als Archidiaconus zu Doornik gestorben, in wichtigen Punkten entgegengetreten, so hat sich doch auch unter den Dominicanern eine besondere Schule der Thomisten gebildet, welche des Meisters Lehre vertheidigten und in einzelnen Punkten näher bestimmten. Diess geschah namentlich von Aegidius Colonna aus Rom, welcher Erzbischof von Bourges und nachher Cardinal geworden war und im Jahre 1316 starb. Auch Hervay aus Bretagne, der als General des Dominicanerordens im Jahre 1323 starb, ward als scharfsinniger Thomist gerühmt. Als Hauptgegner des Thomas ist der Franziscaner Johannes Duns Scotus aufgetreten, welcher zu Dunston an der schottischen Grenze um's Jahr 1270 geboren war, in Paris als Lehrer und Gegner des Thomas grosses Aufsehen machte und zuletzt in Köln als Lehrer wirkte. Das Ansehen des Aristoteles und seiner Philosophie noch viel entschiedener, als Albert der Grosse und Thomas angreifend, sind ihm überhaupt die Beweise der Philosophen verdächtig, da sie die natürliche Erkenntniss der Dinge für zureichend halten; ebenso will er von der Unterordnung des Praktischen unter das Theoretische, in welcher Thomas dem Aristoteles gefolgt war, Nichts wissen; frei greift

er auch die Autorität älterer Kirchenlehrer an, in dem Bewusstsein, dass auch sein Glaube vom heiligen Geist erleuchtet und stark genug sei, um auch den Zweifel zu ertragen und zu überwinden. Eine sichere und untrügliche Wahrheit fasst der Mensch nicht, wenn er bloss auf das Geschaffene und auf das durch die Sinne vom Gegenstand genommene Vorbild hinblickt; er muss vielmehr auf das ungeschaffene Vorbild hinblicken, um die Wahrheit zu gewinnen, denn dieses ist für unsere Vernunft der Grund des Sehens. Wenn wir sie so denken, wie sie Gott besitzt, ist die Theologie die Wissenschaft alles Erkennbaren, weil alles Erkennbare in ihm gegründet ist; auf unserm beschränkten Standpunkte freilich ist sie etwas Anderes, obgleich auch die menschliche Theologie Alles im göttlichen Lichte in einer vollkommenern Weise erblicken kann, als es die einzelnen Wissenschaften aus ihren natürlichen Grundsätzen zu beweisen im Stande sind. Die Theologie hat es mit dem Heil der Seele zu thun, welches keine Wirkung der Nothwendigkeit, sondern ein Werk der Freiheit ist. Die Theologie will wesentlich auf die Sitten einwirken; der Glaube, auf welchem sie beruht, ist kein speculativer, sondern ein praktischer Act, ein Act des Willens, und selbst das Schauen Gottes ist ein solcher, weil es ein Genuss ist, der von uns begehrt wird. Die Theologie ist eine Arznei der Seele und deren Gegenstand die der Heilung bedürftigen Menschen. Ohne Verstand kann zwar kein Wille sein, aber der Wille ist der Beweger und Herr im ganzen Reiche der Seele, und jedes Erkennen ist vom Willen beherrscht, sowie überhaupt das Begehren das Erkennen hervorlockt und das sinnliche Begehren ebenso für Sinn und Einbildungskraft, wie der Wille für den Verstand das bewegende Princip ist. Der Zweck jedes erkennenden, zum Handeln bestimmten Wesens ist die Seligkeit, die wir als ein Zukünftiges nicht begreifen, an die wir nur glauben können. Aus der natürlichen Erkenntniss des Geistes ergeben sich nur nothwendige Wirkungen Gottes; die Seligkeit aber wird von Gott freiwillig verliehen, daher bedürfen wir hierfür der übernatürlichen Erleuchtung, und nicht allein die Verleihung des höchsten Gutes setzt eine übernatürliche Wirkung Gottes voraus, sondern auch auf dem Wege zu ihm bedürfen wir der beständigen Ermunterung Gottes, um durch einen Vorschmack der Seligkeit zum Guten herangezogen zu werden.

Aber eine Erhöhung der menschlichen Natur durch die Gnade findet nicht Statt; gehört ein göttlicher Beistand zu den Wirksamkeiten des begnadigten Menschen, so ist diess im Laufe aller natürlichen Dinge begründet, weil ohne göttlichen Beistand kein Geschöpf weder wird, noch besteht; die Gnade gehört selbst mit zum Vermögen der Seele, das ihr von Gott verliehen worden, und das natürliche Streben nach Seligkeit setzt voraus, dass sie für uns möglich ist, und wenn wir zur Fertigkeit des Guten gelangen, so ist diess nur eine weitere Ausbildung des natürlichen Vermögens. Unser Verstand muss für das göttliche Licht empfänglich sein, wenn er es soll empfangen können; nur durch ihre Fassungskraft kann Gott in die geistigen Wesen fallen, die ihn aufnehmen sollen. Alle übernatürlichen Wirkungen Gottes auf den Menschen sind darum auch wieder wesentlich natürliche, sofern sie der Natur der vernünftigen Geschöpfe gemäss sind und sie nur vollenden; als übernatürliche Wirkungen erscheinen sie nur, sofern sie allein von Gott, dem übernatürlichen Grunde aller natürlichen Dinge, hervorgebracht werden können, weil er nicht bloss Anfang, sondern auch Vollender aller Dinge ist. Ohne Nothwendigkeit ist keine Vielheit zu setzen; wenn auch in den begründeten Dingen Vielheit ist, so führt sie doch der Verstand nothwendig auf eine Einheit zurück, und es ist daher dem Begriffe des Princips gemäss, eins zu sein. Die Schöpfung der Dinge geht von Gott aus, nicht durch irgend eine Nothwendigkeit der Essenz, oder des Wissens, oder des Willens, sondern aus reiner Freiheit, die durch Nichts ausser ihr bewegt und bestimmt wird. Die Creaturen werden von Gott unmittelbar, ohne eine gegenständliche Potentialität der Materie, hervorgebracht durch ewige und unendliche Ideen seiner göttlichen Vernunft, in denen die Washeit oder das Wesen jedes Dinges existirt. Obgleich nun aber der göttliche Wille durch einen einzigen, ungetheilten, gleichzeitigen Willensact das Entgegengesetzte zugleich will, so will er doch nicht diess, dass jene zugleich vereinigt, sondern dass sie getrennt seien. Die für alle substantialen und accidentiellen Formen empfängliche Materie ist das Ding in Möglichkeit selbst, der erste Terminus der Schöpfung, unbestimmte aber bestimmbare metaphysische Substanz. Da die Natur immer nach dem Vollkommeneren, also nach dem Individuum und Einzelnen strebt, so besteht die Einheit des Universums in

der gegenseitigen Beziehung der Theile gegen einander und gegen das Ganze. Das erste Princip aller Dinge, Gott, ist das Sein selbst als Substanz, das absolut erste und unendliche Ding. Diese seine erhabenste Erstheit und Einheit ist in sich dreifach bestimmt, als Einheit der Substanz, Einheit der Gleichheit aller in der Substanz begriffenen Wesen und Einheit der aller Verschiedenheit und Zusammensetzung ledigen Einfachheit. Die edelste unter allen Materien ist die organische des menschlichen Körpers, welche zur Aufnahme sowohl der sinnlichen, als der verständigen und vernünftigen Seele empfänglich ist. Als Essenz ist die Seele nur Eine, welche das substantiale Sein und die Form des organischen Körpers gibt, aber die Thätigkeiten der Seele sind von ihrer Essenz verschieden. Der menschliche Wille ist frei, sowohl in Bezug auf Wollen und Nichtwollen, als auch in Bezug auf die entgegengesetzten Wirkungen, die er hervorbringt, und in Rücksicht auf die verschiedenen Gegenstände, auf die er sich bezieht; die Ursache des Willens ist immer nur er selbst. Obgleich nun die Freiheit als einfache Vollkommenheit nicht die Fähigkeit zu sündigen ist, so ist sie doch als beschränkte Vollkommenheit wenigstens Etwas von der Fähigkeit zu sündigen. Uebereinstimmend mit dem göttlichen Willen ist der geschaffene Wille vollkommen gut, sowohl im Gegenstande, als auch im Motiv und soviel möglich auch in der innern Mächtigkeit. Ist der freie Wille durch irgend eine einzelne Willensbestimmung dem göttlichen Willen nicht conform, so ist er schlecht; immer aber ist ein verkehrter Geist sich selbst die Strafe. Die ersten Gedanken des Menschen sind ein Werk der Natur in uns und darum keiner sittlichen Schätzung unterworfen; aber sobald der Mensch an ihm festhält oder über ihn hinausgeht, so ergibt sich diess aus einem Werke des Willens, und dadurch erst wird der Gedanke gut oder sündhaft. Darum ist Vieles in der Entwickelung der Seele sittlich gleichgültig, weil es nur als Grundlage des Willens gilt, noch nicht selbst vom Willen ergriffen ist. Es gibt eine dreifache Güte unserer Handlungen: die erste besteht allein in dem guten Werke im Allgemeinen, die andere in der besondern Güte des Werkes in Beziehung auf die Umstände und sittlichen Triebfedern, die dritte endlich ist als Sache der Gnade in der Liebe zu Gott selbst gegründet. Nur die dritte, die Liebe Gottes, hat Anspruch auf Verdienst und

Lohn; sie wird uns durch die übernatürlich eingeflösste Gnade gewährt, sofern die Einwirkung des übernatürlichen Gegenstandes unserer Liebe über jene Traurigkeit des sinnlichen Begehrens uns erhebt und im Genusse Gottes selbst das Leiden uns zur Lust macht.

Duns Scotus war neben dem tiefsinnigeren Thomas wohl der scharfsinnigste Geist unter den philosophischen Denkern des Mittelalters. An Scotus schlossen sich im Allgemeinen die Franciscaner an, welche als Scotisten zu den Thomisten in scharfe Opposition traten, ohne jedoch den Meister immer in übereinstimmender Weise zu verstehen. Als berühmte Scotisten werden genannt: Franciscus de Mayronis (gest. im Jahre 1325), der sich durch Commentare zu Aristoteles, Augustin, Anselm, Peter dem Lombarden u. A. bekannt gemacht hat; Anton Andreä aus Arragonien (gest. um's Jahr 1320); der als Gegner Wilhelms von Occam auftretende Walther Burleigh (gest. um's Jahr 1340) u. A. Im Blüthezeitalter der Scholastik, im dreizehnten Jahrhundert, war ausser den genannten Scholastikern auch noch ein Mann bedeutsam hervorgetreten, welcher nicht zwar als Philosoph, doch aber mit freiem wissenschaftlichen Geiste auf seine Zeit einwirkte, Roger Bacon. Im Jahre 1214 bei Ilchester in Sommersetshire geboren, wurde er Franciscanermönch, nachher um seiner freien, durch eingehende naturwissenschaftliche Studien genährten Geistesrichtung willen eingekerkert und starb im Jahre 1294 zu Oxford. Dem leeren Treiben der scholastischen Disputirkunst und jeder Abhängigkeit von Autoritäten feind, drang er auf freies Forschen aus der die Quelle aller Weisheit und Wissenschaft enthaltenden heiligen Schrift, in welcher alle zum Glauben hinleitende Philosophie ihr Ziel finde, das in der Tugend und Seligkeit über alles bloss theoretische Wissen erhaben sei. Die von Bacon festgehaltene Uebereinstimmung zwischen Glauben und Wissen war auch der philosophisch-theologische Grundgedanke der Schriften des Raimund Lull, welcher auf der Insel Majorca um's Jahr 1234 geboren war und nach einer in Sinnenlust verlebten Jugend als Missionär unter Juden, Heiden und Muhamedanern sich herumtrieb, bis er nach längerem Aufenthalte zu Paris auf einer Bekehrungsreise um's Jahr 1315 starb. In seiner berühmt gewordenen „Erfindungskunst“ stellte er eine Kategorientafel auf, mit deren Hülfe man alle möglichen neuen Begriffe

und Combinationen von Gedanken bilden solle, indem Subjecte, Prädicate, Relationen, Fragen, durch Buchstaben oder Ziffern bezeichnet, in verschiedene concentrische Kreise eingeschoben werden sollten, die im Mittelpunkte unter einander befestigt und um den Mittelpunkt beweglich waren. Diese „Ars magna“ des Lullus, welche zu einer Reform aller Wissenschaften angewendet werden sollte, fand viele Anhänger, Lullisten genannt, und selbst noch Giordano Bruno hat sich die Verbesserung der Lullianischen Erfindungskunst angelegen sein lassen.

§. 34.

Der Verfall und die Auflösung der Scholastik.

Sowie die Scholastik durch die eigne Consequenz ihres Princips mit sich selbst in Widerspruch kam, musste nothwendig auch der Wendepunkt zu ihrem immer sichtbarer hervortretenden Verfalle eintreten. Dieser Wendepunkt zeigte sich im Keime schon bei Duns Scotus, sofern mit dessen genauer Trennung von Verstand und Wille auch das Theoretische vom Praktischen, das Wissen vom Glauben, die Philosophie von der Theologie immer mehr sich trennen musste. Der Process der Auflösung der in dem Princip der Scholastik ursprünglich verbundenen Elemente beginnt schon mit dem Scholastiker Wilhelm Durand von St. Pourçain in Clermont, wo er geboren war. Er starb als Dominicanermönch und Bischof zu Meaux im Jahre 1332. Indem er das Wesen der Theologie in ihre praktische Bedeutung setzte und als ihren eigentlichen Inhalt nicht Gott, sondern das aus dem Glauben hervorgehende verdienstliche Leben betrachtete, hat er den Grundgedanken des Duns Scotus, dass die Theologie auf den Willen sich beziehe und eine wesentlich praktische Wissenschaft sei, nur weiter entwickelt. In der Theologie, lehrt er, betrachten wir Gott nicht an sich, sondern nur seine Beziehung zu den Geschöpfen, sofern die Kenntniss derselben für unser Heil nothwendig ist, und der letzte Zweck des Menschen, der Genuss Gottes, obgleich er Erkenntniss voraussetzt, ist doch darum nicht ein Act des Verstandes, sondern des Willens. Eine abstracte Erkenntniss Gottes kann dem Menschen auf natürlichem Wege nicht zukommen, da die Erkenntniss Gottes aus seinen Wirkungen nur eine verworrene

ist und das von den Accidenzen Hergenommene nicht das eigenthümliche Wesen Gottes ausdrücken kann. In dem Gedanken des göttlichen Wesens sind alle Geschöpfe eins, und findet unter ihnen nur eine Verschiedenheit des Verhältnisses Statt. Die Formen der Dinge werden von Gott nicht einzeln und gesondert von einander gedacht, sie haben ihr Bestehen nur in seiner Alles umfassenden Kraft, und nur virtuell werden von ihm alle Dinge ihrer Art nach in ihm erkannt; es gibt nur eine Idee Gottes, aber viele ideale Verhältnisse, weil sein Wesen in verschiedener Weise in den Geschöpfen nachgebildet werden kann. Der Verstand hat nur ein Erkennen durch die Sinne und dessen, was aus den Sinnen abgeleitet werden kann; eine wesentliche Uebereinstimmung zwischen dem Gedanken und dem Gedachten gibt es nicht. — Vollständig abgelöst vom Sein sehen wir das Denken bei Wilhelm von Occam auftreten, womit der Auflösungsprocess der Scholastik um ein weiteres Stadium vorgerückt ist. Zu Occam in der englischen Grafschaft Surrey geboren, war er zu Oxford ein Schüler des Duns Scotus geworden, hatte als strenger Franciscaner zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts in Paris gelehrt und sich auch in einer Streitschrift gegen die päpstliche Macht gewendet. Mit dem Kirchenbanne belegt, floh er im Jahre 1328 nach München zu Ludwig dem Baier, wo er im Jahre 1347 starb. Seine Schriften galten in späterer Zeit noch lange als die vornehmsten Lehrbücher des Nominalismus, unter welchem Gesichtspunkte sein philosophisch-theologischer Standpunkt überhaupt allein für die Geschichte der Philosophie Interesse hat. Den von Wilhelm Durand in der Theologie verfolgten Weg hielt auch Wilhelm von Occam fest. Kein Gedanke, lehrt er, kann den Dingen ausser der Seele gleichen; Substanz und Accidenz haben Nichts mit einander gemein, der Gedanke ist nur ein Accidenz in der Seele, und alle Erkenntniss des Intelligibeln in der Seele ist nichts Anderes, als die Erfahrung der innern Zustände der Seele, die sicherer ist, als die durch die äussern Sinne beglaubigte Wahrheit. Der Glaube ruht auf Autorität, und können ihn natürliche Gründe nicht bestätigen. — War somit die Spannung zwischen der Theologie und Philosophie immer stärker hervorgetreten und die im Princip der Scholastik ursprünglich vorausgesetzte Einheit beider aufgegeben, so wurde dadurch die philosophische Untersuchung immer freier und

11*

selbständiger; man fing an, theologische Untersuchungen und philosophische Forschung als zwei von einander verschiedene Geschäfte zu betreiben, die sich um einander wechselseitig nicht zu kümmern hätten. Diess beweist besonders Johann Buridan, aus Bethune in Artois gebürtig, der um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts als ein Schüler Occam's zu Paris lehrte. In seinen Schriften, die vorzugsweise Erklärungen zu den Schriften des Aristoteles sind, lässt er sich auf theologische Lehren wenig ein, ohne darum doch untheologisch gesinnt zu sein. Um die Anschauung Gottes, das höchste Gut, zu erlangen, erscheinen ihm irdische Güter, sittliche Tugend, Philosophie nicht nöthig; der Glaube allein reicht dazu aus. Buridan's philosophische Untersuchungen beschäftigten sich besonders mit der Freiheit des Willens. Obgleich der Wille unter bestimmten Umständen das wollen muss, wozu er bestimmt wird, so ist er doch frei, und wenn ihn auch die Beweggründe drängen, so kann er doch seine Entscheidung aufschieben. Die ganze, Verstand und Wille umfassende Seele ist die totale Ursache ihrer Thätigkeiten, mit Vorbehalt des göttlichen Einflusses; die Seele ist die Freiheit selbst, die Freiheit ist ihr Wesen, das ihr von Gott verliehen ist, und im Verstande, wie im Willen übt sie dieselbe aus; sie versteht frei, wie sie frei will, aber beide Weisen der Thätigkeit bedingen einander und leiden mit einander; die Seele als Verstand leidet durch das Wollen, die Seele als Wille leidet durch das Verstehen. Die ersten Gedanken werden nicht allein durch die Objecte hervorgebracht, sondern wirken alsdann auch in der Seele auf den Willen; denn die frühern Entwickelungen der Seele müssen wenigstens vorbereitend auf die spätern ihren Einfluss ausüben. Alle weitern Entwickelungen des Willens, welche der Annahme oder Verwerfung folgen, wie Liebe oder Hass, Lust oder Traurigkeit, sind nur nothwendige Folgen des Entschlusses oder der Handlungen. In der Ergreifung des höchsten Guts allein ist die Freiheit der Seele nicht mehr Freiheit zum Entgegengesetzten, sondern zum letzten Zwecke, dem alle Mittel des Lebens dienen, und in diesen Mitteln schaltet der Wille frei. Dieser Genuss der höchsten Glückseligkeit ist aber nur ein Genuss des Verstandes; nur durch die Erkenntniss Gottes hängen wir mit Gott zusammen. — Scheinbar vereinzelt durch eine von der scholastischen Richtung seiner Zeit abweichende Geistesrichtung

steht der spanische Arzt **Raymund** von Sabunde da, der zu Barcellona geboren war und in Toulouse als Lehrer der Theologie, Medicin und Philosophie wirkte, wo er um's Jahr 1436 seine Schrift über die natürliche Theologie oder das Buch der Geschöpfe herausgab, worin er die in der heiligen Schrift enthaltene christliche Offenbarung aus der denkenden Betrachtung der Natur und aus der natürlichen Vernunft zu gewinnen unternahm. Zwei Bücher sind dem Menschen von Gott gegeben, das Buch der Natur zuerst, das Buch der h. Schrift später, als der durch die Sünde geblendete Mensch das erste nicht mehr lesen konnte. Obgleich das Verständniss der Natur vom Christenthum und von der übernatürlichen Erleuchtung Gottes abhängig ist, so müssen wir doch im Buche der Natur zuerst lesen, welches keiner Verfälschung unterworfen sei, keine Quelle der Ketzerei werden könne und Jedem offen stehe, nicht wie die Bibel nur den Geistlichen. In der Ausführung seines Systems hat Raymund nichts Eigenthümliches, da er sich fast durchgängig nur auf die Ergebnisse der frühern Philosophie stützt; wenn er gleich seine Gedanken der strengen Schulform entkleidet hat. Der letzte Scholastiker des fünfzehnten Jahrhunderts, **Gabriel Biel** aus Speier, der im Jahre 1495 als Professor in Tübingen starb, hat im Wesentlichen nur die Gedanken Wilhelms von Occam ausgezogen und in bündiger Uebersicht dargestellt.

Die Scholastik des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts war allmählig in einen leeren und hohlen Formalismus des Verstandes ausgeartet, der in der Kunst subtilen Unterscheidens, leeren Abstrahirens und sophistischen Disputirens über allerlei beliebige Fragen und ausgeklügelte Fälle sich auszuzeichnen suchte. Traten dergleichen logische Spielereien und Künsteleien in den Vordergrund, so wurde der Inhalt der Kirchenlehre fast nur in fruchtlosen Streitigkeiten erörtert, und machte sich allmählig der Satz geltend, der die gänzliche Auflösung des scholastischen Princips ausdrückt, dass in der Theologie etwas wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei, und umgekehrt.

§. 35.

Der scholastische Gegensatz des Nominalismus und Realismus.

Nach der rein philosophischen Seite des Denkens war das eigentlich bewegende Princip für den ganzen Verlauf der Entwickelung der Scholastik in der den Gegensatz des Nominalismus und Realismus betreffenden scholastischen Streitfrage enthalten, deren Ursprung in ihrer Beziehung zur platonischen und aristotelischen Philosophie liegt, die sich beide im Wesentlichen um denselben metaphysischen Gegensatz bewegen, sofern auf dem Standpunkte Platon's die allgemeinen Begriffe oder die Ideen als ausser den Dingen und denselben transscendent gedacht werden, bei Aristoteles dagegen in den Dingen selbst und denselben immanent, obgleich bei Aristoteles ebensogut die Möglichkeit des Nominalismus, als des Realismus gegeben war. In der ersten Periode der Scholastik trat der Gegensatz beider Standpunkte zuerst zwischen den Scholastikern Roscellin und Anselm hervor, so zwar, dass der Nominalismus ganz in den Hintergrund gedrängt wurde und der Realismus siegte. Allerdings hatte der Nominalismus bei seinem Urheber Roscellin, einem Canonicus zu Compiegne, der zu Ende des elften Jahrhunderts wegen Ketzerei verbannt worden war, eine noch ganz rohe und einseitige Form. Dieser behauptete nämlich, dass es gar keine allgemeinen Begriffe, Gattungen, Arten gebe, sondern Alles, was ist, nur als sinnlich-gegenständliches Einzelne existire, die sogenannten Universalien dagegen, die allgemeinen Vorstellungen, ganz inhaltsleer und ohne wirkliche Realität, blosse Namen und Zeichen, ja blosse Worthauche und erst von den existirenden Einzeldingen abstrahirt seien (universalia post rem). Auch Raimbert, der zu Lille in Flandern im zwölften Jahrhundert lehrte, vertheidigte den Nominalismus, der übrigens ausser diesen Männern damals nicht in Schriften vertreten war. Der Nominalismus Roscellin's wurde besonders von Anselm bekämpft, welcher gegen denselben behauptete, dass die Allgemeinbegriffe oder Universalien in ähnlicher Weise, wie die platonischen Ideen, eine selbständige Realität ausser und vor den Dingen besässen (universalia ante rem), während dagegen diese letztern, ohne die Universalien gedacht, nur Schein seien. Als der eigentliche Stifter dieses Realismus wird übrigens

nicht Anselm, sondern Wilhelm von Champeaux genannt, der als Bischof von Chalons im Jahre 1150 starb und nach dem Berichte Abälard's lehrte, dass dasselbe Ding wesentlich (essentialiter) ganz und zugleich in seinen einzelnen Individuen sei und dass diese nicht im Sein und Wesen (essentia), sondern nur durch die Vielheit der Accidenzen verschieden seien. Schon seit Abälard bildete sich indessen eine veränderte Stellung des Gegensatzes zwischen Nominalismus und Realismus. Abälard bekämpfte nämlich ebensowohl den Realisten Wilhelm von Champeaux, wie den Nominalisten Roscellin, namentlich aber die Nominalisten, als die falschen Dialektiker seiner Zeit, mit ihren eignen Waffen, und lehrte dagegen seinerseits, dass die Gattung weder der Zeit, noch dem Dasein nach vor den Arten existire, da diese sowenig ohne die Gattung, wie letztere ohne die Arten gedacht werden können, dass darum die Allgemeinbegriffe, in denen das einer Anzahl von Einzeldingen zukommende Gemeinsame in die Einheit des Begriffs zusammengefasst und in Worten ausgedrückt werde, allerdings zwar nur ein Gedachtes und Vorgestelltes seien, keineswegs aber darum bloss dem vorstellenden Bewusstsein allein angehören, sondern auch in und mit den Dingen selbst ihre Realität haben, aus denen sie nicht abstrahirt werden könnten, wenn sie nicht in ihnen enthalten wären (universalia in re). Diese durch Abälard gebildete vermittelnde, ebensowohl nominalistische als realistische Ansicht blieb mit unbedeutenden Modificationen seitdem bis zur Auflösung der Scholastik die herrschende. War doch auch begreiflicher Weise die objective Wahrheit der Begriffe die nothwendige Gruudvoraussetzung, auf welcher die ganze Dialektik der Scholastiker beruhte, und ohne die ihr ganzes scholastisches Verfahren in sich haltlos gewesen wäre. Derselben Ansicht eines vermittelnden, immanenten Realismus, dem früheren einseitig transscendenten gegenüber, huldigte auch im dreizehnten Jahrhundert der gelehrte Dominicaner Vincent von Beauvais (Bellovacensis), der um's Jahr 1264 starb. Er lehrte, das Allgemeine werde zwar vom Verstande ohne die Individuen genommen und könne, ohne auf die Individuen Rücksicht zu nehmen, begriffen werden; obgleich die Universalien nicht bloss im Verstande, sondern auch in der Sache, in den Einzelnen sei; in Bezug auf das Sein der Natur sei das Allgemeine das Spätere, da die Natur zuerst und durch sich im

Einzelnen wirke und ex consequenti im Allgemeinen; aber in Bezug auf das Sein der Vernunft sei das Allgemeine das Frühere, weil die Vernunft zuerst das Allgemeine und ex consequenti das Besondere fasse. In derselben Richtung mit Vincent bewegt sich Albert der Grosse, indem er lehrte, die Eine und alleinige Wesenheit sei auf doppelte Weise; auf die eine Weise nämlich sei sie absolut in sich selbst, ein in sich existirendes Was; auf die andere Weise aber komme ihr die Fähigkeit zur Mittheilung zu, weil sie Vielen das Sein zu geben geschickt sei, und so heisse sie das Allgemeine (universale); durch dieses Geschicktsein aber sei das Allgemeine in der äusserlichen Sache, aber nach der Wirklichkeit des Existirens in Vielen nur im Verstande, welcher das Allgemeine von den Individuen trenne. Denselben nominalistisch-realistischen Standpunkt nehmen im Wesentlichen auch Thomas und Duns Scotus ein, jener, indem er lehrte, die Universalien seien ursprünglich im göttlichen Verstande, secundär aber in den Einzeldingen, die nur in der Aehnlichkeit mit jenem Allgemeinen wahre Existenz haben; dieser, indem er lehrte, die Universalien hätten ideale Realität im göttlichen Verstande, die reellen Existenzen der Einzeldinge dagegen seien nur die Accidenzen des Allgemeinen, also nur formell von den Universalien verschieden. Demgemäss bezeichnete man die Thomisten als Realisten, die Scotisten als Formalisten, wodurch der Gegensatz des Realismus und Nominalismus nur eine andere Modification erhalten hatte. Ruhte nun die ganze metaphysische Streitfrage wesentlich auf dem Verhältniss zwischen Sein und Denken, so musste mit dem beginnenden Zweifel an der objectiven Wahrheit der Begriffe die in ihrer wesentlichen Grundlage erschütterte Scholastik sich nothwendig auflösen. Dieser Wendepunkt und damit der Uebergang in die dritte Phase des Gegensatzes zwischen Realismus und Nominalismus tritt mit dem einseitigen Nominalismus des Wilhelm Durand ein, welchem die Realität der Allgemeinbegriffe und das objective Sein der Einzeldinge gänzlich auseinander fiel, indem er lehrte, die Wahrheit sei zwar nicht in den Sachen als existirendes Einzelne, sondern als allgemeines Gedankending im Verstande, aber das wirkliche individuelle Ding existire ausserhalb des Verstandes in den Sachen. Noch weiter ging Wilhelm von Occam, indem er lehrte, die allgemeinen Begriffe existirten nur im Verstande als bloss

nach Uebereinkunft oder Willkür festgestellte verworrene Bezeichnung des Individuellen oder der Sache im Gedanken und Worte, eigentliche Realität hätten nur die durch intuitive Sinnenerkenntniss wahrgenommenen Dinge. Walter Burleigh wies darauf hin, dass die Natur, deren Zweck doch wesentlich auf das Reale gehen müsse, eigentlich nicht die Individuen, sondern die Gattungen zum Zweck habe, so dass also jene nur das Mittel für die Realisirung der Gattung und diese das eigentlich Reale in den Dingen sei, während allerdings die bloss abstract genommenen Universalien nichts als blosse leere Namen seien. Sonst sind als Anhänger des Nominalismus im vierzehnten Jahrhundert noch bekannt: der Schüler Occam's Johannes Buridan, der als Kanzler der pariser Universität im Jahre 1425 gestorbene Peter d'Ailly und der als letzter Scholastiker im Jahre 1495 gestorbene Gabriel Biel.

Dritte Epoche.

Die mystische Philosophie des Mittelalters.

§. 36.

Das Wesen der mittelalterlichen Mystik und ihr Gegensatz zur Scholastik.

Hatte die scholastische Form der christlichen Philosophie des Mittelalters den dogmatisch festgestellten Kirchenglauben durch den reflectirenden Verstand zu analysiren und vor dem denkenden Bewusstsein zu rechtfertigen gesucht, um auf diesem Wege die Einheit des Glaubens mit dem Wissen zu erreichen, so war mit dem in solcher Weise zum Begriff erhobenen Dogma der religiöse Gehalt des Glaubens keineswegs erschöpft, sofern derselbe als religiöses Leben zugleich und sogar vorwaltend dem Gemüth und der innern Erfahrung angehört und den Trieb in sich hat, auch innerlich empfunden und erlebt und vom Willen erfasst zu werden. Wir sehen darum durch die ganze Entwickelungsgeschichte der scholastischen Philosophie sich ein mystisches Element hindurchziehen, welches in wesentlichem Gegensatze zu dem dialektischen Verstandesformalismus der Scholastik mit seinen Begriffen und Syllogismen das Ge-

heimnissvolle der Religion ergänzend zur Anerkennung zu bringen suchte, um das im Gemüthe erlebte, innerlich erfahrene und somit von seiner positiven Starrheit befreite kirchliche Dogma im Lichte des Denkens zu erfassen. Der lebendige Process des religiösen Gemüthslebens, der innere Fluss des im Suchen und Finden des Heils sich verlaufenden Erlösungsganges des gläubigen Subjects ist somit der Gegenstand der sich der Scholastik gegenüberstellenden Mystik des Mittelalters, die allerdings zum Theil noch formlose, mit dem Ausdrucke des Ueberschwenglichen ringende Philosophie ist, gleichwohl aber im tiefsten Grunde von dem Triebe des speculativen Gedankens getragen wird.

Sofern die Scholastik das mystische Element des Glaubens ganz und gar zu übersehen und das Geheimnissvolle der Religion in einen völlig durchsichtigen Rationalismus auflösen zu wollen schien, trat das Princip der Mystik zunächst in substantieller Form als unmittelbar-contemplative Mystik zum eigentlich Scholastischen in Gegensatz bei Bernhard von Clairvaux, dem eifrigen Gegner Abälard's. Bernhard war aus altadeligem Geschlechte im Jahre 1091 geboren und hatte sich in freier Neigung in das Kloster Citaux als Mönch begeben, welchem der Ruf seiner strengen Askese bald grosses Ansehen verschaffte. Im Jahre 1114 legte Bernhard in einer öden Gegend des Bisthums Langres, das Wermuthsthal genannt, ein neues Kloster an, das er in das weltberühmte Lichtthal (clara vallis, Clairvaux) umwandelte, wonach er gewöhnlich genannt wird. Das Kloster von Clairvaux wurde die Mutter zahlreicher Klöster in der Nähe und Ferne, und Bernhard's Einfluss dehnte sich bald über die Klostermauern auf das öffentliche Leben der Kirche aus; seine Beredtsamkeit brachte den Kreuzzug des Jahres 1147 zu Stande. Der wachsende Ruhm seines Zeitgenossen Abälard machte den frommen Mönch bedenklich wegen einer Geistesrichtung, die in dem Streben, das Unerforschliche und Undurchdringliche der Religion ergründen und Gott ganz mit der menschlichen Vernunft erfassen zu wollen, das Verdienst des christlichen Glaubens zu schwächen und den menschlichen Verstand über seine Grenzen hinaus reissen zu drohen schien. Er rief das Glaubensgericht gegen den freisinnigen Lehrer auf, der ein neues Evangelium den Völkern schmieden und einen andern Grund legen wolle, als der von Christus gelegte Grund sei,

und er erlebte die Genugthuung, den Gegner als Ketzer verdammt zu sehen. Noch am Abend seines Lebens schrieb Bernhard sein berühmtes Werk „über die Betrachtung“ und starb im Jahre 1153 in seinem Kloster; zwanzig Jahre nach seinem Tode ward er unter die Heiligen versetzt, der Mann, dessen Wahlspruch war: Nicht den Platon zu lesen und den Spitzfindigkeiten des Aristoteles nachzugrübeln, sondern zu leben ist das Grösste, was uns unsere Lehrer, die Apostel, lehren. Zum Ueberweltlichen, was ewig sich selbst gleich und in Ewigkeit ist, bedürfen wir nicht des Handelns, sondern der Anschauung. Die himmlische Creatur braucht nicht aus dem Geschaffenen die Kenntniss des Schöpfers sich zu erbetteln; sie schaut das Wort und das in dem Worte Geschaffene durch das Wort, nicht durch den äussern Sinn, sondern durch sich selbst Alles nur werdend. Die irdische Creatur hat es nicht so leicht, da wir hienieden von Gott getrennt sind, wo zwar der äussere Sinn frei und unumschränkt waltet, das geistige Auge aber in Dunkel gehüllt ist. In drei Stufen vollendet sich die Betrachtung: sie ist thätig, sofern sie die Sinne und das Sinnliche geordnet verwendet, um Gott zu verdienen; sie ist beurtheilend, sofern sie verständig und gewissenhaft Alles erforscht und bemisst, um Gott zu ergründen; sie ist endlich schauend, sofern sie sich in sich selbst sammelt und nach Maassgabe der göttlichen Unterstützung dem Zeitlichen enteilt, um Gott zu schauen. Was ist aber Gott? Er ist, Der da ist; er ist das einzige und höchste Sein; er ist, ohne Den Nichts ist, und Der selbst nicht ohne sich sein kann, Urgrund und Grund seiner selbst, an den die Zeiten weder herangekommen, noch an dem sie vorübergegangen sind, ohne dass sie jedoch mit ihm ewig wären. In Gott ist Nichts als Gott, aber Gott ist Eins in drei Personen, die Eine Substanz sind — ein grosses, heiliges Geheimniss, das man nur verehren, nicht erforschen darf. Gott ist in Beziehung auf das All die Endursache, in Beziehung auf die Erwählung das Heil, in Beziehung auf sich selbst der sich selbst Kennende. Vierfach ist die Betrachtungsweise Gottes; die erste und höchste Betrachtung ist die Bewunderung Gottes, die ein von Fehlern und Sünden lediges reines Herz fordert; die zweite Betrachtungsweise Gottes betrachtet dessen Gerichte, wodurch der Betrachtende erschüttert, in der Tugend begründet, in die Weisheit eingeweiht und in

der Demuth erhalten wird. Die dritte Betrachtungsweise beschäftigt sich mit der Erinnerung an die genossenen Wohlthaten und weckt dankbare Liebe zum Wohlthäter. Die vierte Betrachtungsweise Gottes endlich vergisst Alles, was im Rücken ist und gibt sich ganz der Erwartung der Verheissungen hin, wodurch sie die Langmuth nährt und der Beharrlichkeit frische Kraft verleiht. Der Erlösung Urheber ist Gott, der freie Wille derselben empfänglich; was der eignen Zustimmung der Freiheit mangelt, ist ohne Verdienst und darum keinem richterlichen Urtheil unterworfen. Ausser dem Willen ist beim Menschen alles Uebrige, Leben, Sinn, Begehrungsvermögen, Gedächtniss, Verstand und alle andern Eigenschaften, sofern sie dem Willen nicht durchaus unterworfen sind, eben dadurch der Nothwendigkeit unterworfen. Der Wille dagegen kann unmöglich seiner Freiheit beraubt werden; er kann sich ändern, so dass er ein anderer Wille wird, wobei er jedoch seiner Freiheit nie verlustig geht. Es gibt eine dreifache Freiheit, nämlich die Freiheit der Natur, als Freiheit von der Sünde, dann die Freiheit der Gnade, als Freiheit vom Elend, und die Freiheit des Lebens oder der Herrlichkeit, als Freiheit von der Nothwendigkeit. Die erste gibt uns den Vorzug vor den übrigen lebendigen Geschöpfen, durch die zweite machen wir uns das Fleisch, durch die dritte den Tod unterthan. Durch den freien Willen sind wir gleichsam unsere eignen Geschöpfe, durch den guten Willen werden wir Gottes Geschöpfe; so macht der Wille den Menschen sich selbst, der böse Wille dem Teufel, und der gute Wille Gott zu eigen; dem Teufel macht uns lediglich unser eigner Wille unterthan, nicht seine Macht; zu Unterthanen Gottes macht uns seine Gnade, nicht unser Wille. Vollkommen ist der Wille erst dann, wenn das Maass des Guten bei ihm voll und sein volles Maass gut ist. Darum hat der Mensch die Kraft und Weisheit Gottes, d. h. Christum nöthig, der ihm das lautere Wissen eingiesst und als die Kraft ihm das volle Vermögen wiedergibt zur neuen Belebung des freien Gefallens. Besteht nun in jener dreifachen Freiheit das Bild Gottes, wozu wir geschaffen sind, so könnte doch in dieser Welt die Aehnlichkeit Gottes nimmermehr gewonnen werden, sondern das Bild wäre entstellt und verunstaltet geblieben, wäre nicht das Urbild der Weisheit selber im Fleische erschienen und hätte das Bild der Unähnlichkeit entnommen und wieder in seinen frühern Stand

gesetzt. So sind wir also erstens in Christo geschaffen zur Freiheit des Willens, zweitens werden wir durch Christum erneuert zum Geiste der Freiheit, und endlich sollen wir mit Christo vollendet werden zum ewigen Leben. Die Erneuerung, die der freien Zustimmung wegen mit unserm Zuthun vor sich geht, wird uns als Verdienst angerechnet; dahin gehören Fasten, Wachen, Enthaltsamkeit, Werke der Wohlthätigkeit und andere Tugendübungen, wodurch die in fleischlichen Begierden gefangene Gesinnung allmählig zur Liebe des Geistes erstarkt. Der Grund, warum wir Gott lieben sollen, ist nur Gott allein; beim ersten Schaffen gab er mir mich selbst, beim zweiten sich und damit zugleich mir mich selber wieder; gegeben und wiedergegeben also schulde ich mich ihm doppelt. Ist es ein Wunder, dass sich Der mit niedrigern und mangelhaftern Gütern nicht zufrieden gibt, der ohne den Besitz des höchsten und vollkommensten Guts keine Ruhe findet? In der fleischlichen Liebe liebt sich der Mensch allererst um seiner selbst willen; allmählig fängt er an, um seiner selbst willen auch Gott zu lieben, da er in ihm Alles und ohne ihn Nichts vermag. Bricht nun aber Trübsal über ihn herein und die Zukehr zu Gott wird häufiger, so zieht ihn die einmal geschmeckte Lieblichkeit des Herrn unwiderstehlich zur lautern Liebe Gottes hin. Glücklich aber ist, wer bis zum vierten Grade aufzusteigen gewürdigt wird, wo der Mensch sich selbst nur um Gottes willen liebt, und die Seele, berauscht von göttlicher Liebe, ihrer selbst vergessend und sich als ein zerbrochenes Gefäss betrachtend, ganz in Gott eingehen und ihm anhängen kann, dass sie Ein Geist mit ihm und vergöttlicht ganz in Gottes Willen umgesetzt ist. Vollendet und vollkommen aber kann die Liebe Gottes nie werden, so lange die Seele mit dem Dienste dieses gebrechlichen und lästigen Leibes hingehalten ist. Erst im geistigen, unsterblichen, unverweslichen Leibe, der in Allem dem Geiste unterthan ist, kann die Seele den höchsten Grad der Liebe zu erreichen hoffen. So lange die himmlische Herrlichkeit noch nicht den Leib mit ewigem Lichte durchleuchtet, kann die Seele sich noch nicht zu Grunde lassen und in Gott aufgehen, weil sie noch an ihren Leib gebunden ist; ist sie aber endlich zugelassen zum Becher der Weisheit, so trinkt sie berauscht in der Fülle des Hauses Gottes, von keiner Sorge um das Ihrige mehr gequält, in Frieden den lautern Wein mit Christo im Reiche des Vaters.

§. 37.

Die psychologische Mystik des traditionellen Kirchenglaubens.

War die Mystik in ihrer noch unmittelbar contemplativen Form, wie sie bei Bonaventura auftrat, in einen scharfen Gegensatz zum scholastischen Rationalismus des dialektischen Denkens getreten, so sehen wir seit der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts die Mystik sich mit der Scholastik selbst verbinden, um das vom rein dialektischen Denken unbefriedigte religiöse Bedürfniss zu ergänzen. Waren in diesem Sinne mehrere Scholastiker zugleich als Mystiker aufgetreten, so wiesen diese der mystischen Richtung ihren bestimmten Ort im menschlichen Gemüth an, von wo aus sie sodann, unter Bezeichnung der verschiedenen Stufen der mystischen Erhebung der Seele zu Gott, ihre mystische Theorie nach ächt scholastischer Methode gestalteten. Nach dieser ihrer psychologischen Grundlage lässt sich diese zweite Form der Mystik des traditionellen Kirchenglaubens als psychologische Mystik bezeichnen. Nachdem in dieser Weise bereits in der letzten Hälfte des zwölften Jahrhunderts von Hugo und Richard von St. Victor eine methodische Gestaltung der Mystik erstrebt worden war, vollendete sich dieselbe im dreizehnten Jahrhundert bei Bonaventura als eigentlich systematische Mystik, um sodann, nachdem im vierzehnten Jahrhundert Tauler, Suso und Ruysbroeck die Vertiefung der Mystik mit praktischer Tendenz verbunden hatten, im fünfzehnten Jahrhundert bei Gerson zur kritischen Selbstbetrachtuug ihres ganzen Verlaufs zu gelangen.

In einer alten Capelle des Klosters von St. Victor zu Paris war durch Wilhelm von Champeaux eine theologische Lehranstalt errichtet worden, in welcher das asketische Leben mit wissenschaftlichen Studien vereinigt wurde. Dorthin kam im Jahre 1115 ein aus Sachsen oder Flandern stammender Edelmann, Hugo, welcher im Kloster zu St. Victor als Chorherr und Abt im Jahre 1141 starb. Wie wir anerkennen, so lehrte Hugo, dass zu einer und derselben Zeit je nach der Fähigkeit der verschiedenen Menschen die Erkenntniss Dessen, was zum Glauben gehört, verschieden sei, so mögen wir auch nicht zweifeln, dass in der Aufeinanderfolge der Zeiten sie sich in den Gläubigen nach und nach vermehrt habe; doch bekennen wir, dass ein und derselbe Glaube bei Früheren und Späteren

gewesen sei, bei denen doch die Erkenntniss nicht dieselbe war, sowie wir bei den Gläubigen unserer Zeit denselben Glauben, aber nicht dieselbe Erkenntniss finden. Im Anfang waren drei Dinge: Körper, Seele oder Geist und Gott; die gleichsam in der Mitte stehende Seele hatte ausser sich die Welt, in sich Gott und besass ein dreifaches Auge, das Auge des Fleisches, der Vernunft und der Anschauung. Durch das Auge des Fleisches schaute sie ausser sich die Welt; durch das Auge der Vernunft sich selbst und was in ihr war; durch das Auge der Anschauung Gott und was in ihm war. Jede dieser Erkenntnissweisen war für sich vollkommen, aber durch die Verfinsterung der Sünde ist das Auge der Anschauung ganz vertilgt und das Auge der Vernunft verdunkelt worden, nur das Auge des Fleisches ist unverdorben geblieben. Gott können darum die Menschen gar nicht mehr sehen, gleichwohl suchen sie ihn in der sichtbaren Welt, ohne ihn jedoch ganz fassen zu können durch das Auge der Vernunft. Je tiefer die Creatur in den Alles umfassenden Zusammenhang der Welt eindringt, desto eher kommt sie auf ein Höchstes, das nicht wieder die Wirkung von Gleichartigem ist, sondern vielmehr die höchste gemeinsame Ursache von Allem. Was Gott ist, das ist über Alles; Gott ist über alles endliche Sein und Leben, über alle Vernunft und Einbildung unendlich erhaben. Der Strahl des göttlichen Lichtes bricht sich in unendlicher Mannichfaltigkeit in den Dingen; in Gott hat Alles, was ist, sein Sein und Alles, was lebt, sein Leben; der vernünftige Geist aber hat am meisten die Fähigkeit, das göttliche Licht aufzunehmen, und darum hat sich das göttliche Licht zuerst zu der Natur der Engel herabgelassen und ergiesst sich sofort von dieser durch göttliche Offenbarungen und Mittheilungen zum Verständniss und zur Theilnahme in uns; der menschliche Geist aber steigt in denselben Graden zuerst zur Betrachtung der himmlischen Geheimnisse und der göttlichen Klarheit in den Engeln empor, von wo er allmählig zur Einsicht des Unsichtbaren sich heranbildend, endlich zur Anschauung des höchsten Lichtglanzes selbst Kraft gewinnt. Gleichwie beim Menschen aus dem Verstande die Erkenntniss geboren wird und aus beiden die Liebe entspringt, so hat die ewige Intelligenz des Vaters von Ewigkeit her ihre Weisheit, den Sohn, gezeugt und Diesen ewig geliebt. Der aber beständig liebte, hatte beständig die Liebe, und so ist mit dem ewigen Vater und

Sohne mitewig die Liebe. Da nun der Vater die höchste und wahre Einheit ist, müssen diese drei in Gott substantiell eins sein, und es ist unabweisbare Vernunftwahrheit, dass in Gott Dreiheit der Personen und Einheit des Wesens besteht, obgleich jede solche Bezeichnung des über alle endliche Verhältnisse erhabenen göttlichen Geheimnisses ein unvollkommener Ausdruck bleibt. Grund der Schöpfung ist die in seiner Liebe sich bethätigende Freiheit Gottes, die den Menschen an seiner Seligkeit Antheil nehmen lassen wollte; denn der Mensch ist Endzweck der Schöpfung, und diese selbst kein Werk der Naturnothwendigkeit, sondern der Gnade. Mit der Materie der Sinnenwelt wurde zugleich die Materie der Geisterwelt, die Engel, geschaffen; an sich sollten alle vernünftigen Wesen in der Vereinigung mit Gott ihre höchste Seligkeit finden. Der freie Wille bestimmt sich selbst zum Guten oder zum Bösen, obgleich er sich nicht nach sich, sondern nach dem Willen des Schöpfers bestimmen soll. Hätte nun der Wille in dieser Richtung der Seele seine Gerechtigkeit behalten, so hätte er mit dem Gehorsam des Körpers auch die Einstimmung der sinnlichen Bewegung behalten; da er durch sich selbst die Richtigkeit verlor, so hat er nur noch das Widerstreben der Sinnlichkeit behalten. Um der Sünde willen ward der Mensch von der Anschauung Gottes ausgeschlossen, mit Blindheit und Unwissenheit geschlagen und verlor sich immer weiter in die irdischen Begierden, je mehr er die Süssigkeit der himmlischen Güter zu schmecken verlernt hatte. Christus sühnte durch seinen Tod die Schuld des Menschen, damit er dem Tode entginge, dessen er schuldig war. Darum erfasst unser Glaube den Schöpfer mit derselben Nothwendigkeit, wie den Erlöser, weil beide eine und dieselbe Person sind. Wer Gott liebt, der liebt sich selbst, weil er sein wahres Gut liebt, weil Gott die vernünftige Creatur geschaffen, dass sie ihn erkenne, in der Erkenntniss liebe, in der Liebe besitze, im Besitze geniesse. Die Stufenfolge, in welcher wir zu diesem Besitze Gottes in der Erkenntniss, wie in der Liebe gelangen, ist aber diese, dass das Denken zum anhaltenden Denken oder zur Meditation, und dieses zur Anschauung oder Contemplation führe. Diese drei Erkenntnissstufen sind der innerliche Weg der Seele zu Gott, dessen Anschauung der Zustand der Entzückung oder der Ekstase, d. h. des Hinausgehens über die Sinne, wie über die Vernunft ist, wo die mit dem göttlichen Lichte erfüllte und

selbst Licht gewordene Seele in das Ebenbild Gottes umgewandelt wird.

Hugo's Richtung setzte ein anderer Victoriner, Richard, mit schärferem Verstand und strengerer Methode fort. Dieser war von Geburt ein Schotte, zu St. Victor ein Schüler und Freund Hugo's geworden und als Prior des Klosters im Jahre 1172 gestorben. Der vernünftige Geist, so lehrte Richard, hat in sich selbst den vorzüglichsten Spiegel, um Gott zu schauen; denn wenn das unsichtbare Wesen Gottes an seinen Werken erkannt wird, so werden wir die zu seiner Erkenntniss hinführenden Spuren nirgends deutlicher eingeprägt finden können, als in Dem, was sein Bild ist. Darum möge Jeder, der Gott zu schauen verlangt, den Spiegel seines Geistes rein machen; denn wer noch nicht fähig ist, in sich selbst einzugehen, wer sich selbst nicht kennt, wie kann ein solcher fähig sein, Das zu erforschen, was in ihm und über ihm ist? Nichts reinigt so sehr das Herz von aller weltlichen Liebe; Nichts entzündet so sehr die Seele zur Liebe des Himmlischen, als die Betrachtung der Wahrheit. Der Gedanke stammt aus der Einbildung, das Nachdenken aus der Vernunft, die Betrachtung aus der Intelligenz; sie ist somit ein freier, mit Bewunderung verbundener Einblick des Verstandes in den Schauplatz der Weisheit oder ein durchdringendes und freies Schauen der Seele nach allen zu schauenden Dingen. Sechs verschiedene Arten der Betrachtung gibt es: die erste ist in der Einbildungskraft und bezieht sich bloss auf sie; die zweite ist in der Einbildungskraft und bezieht sich auf die Vernunft; die dritte ist in der Vernunft und bezieht sich auf die Einbildungskraft; die vierte ist in der Vernunft und bezieht sich auf dieselbe; die fünfte ist über der Vernunft, aber nicht ausser ihr; die sechste ist über der Vernunft und anscheinend auch ausser ihr. Durch diese sechs Arten der Betrachtung erheben wir uns wie mit Flügeln über die Erde und eilen dem Himmel zu, und solange uns noch eine von ihnen fehlt, haben wir noch nicht den Stand der Vollkommenheit erreicht. Die erste Betrachtungsweise besteht in der Beobachtung und Bewunderung der Sinnenwelt und war von den Philosophen angewandt, die aber nur zu dem Resultate kamen, dass Alles eitel sei. Die zweite Betrachtungsweise besteht in der Erforschung des Grundes der sichtbaren Dinge; den Philosophen, die sie anwandten, galt Alles für Spiel des Zufalls ohne Plan und Ordnung. Auf

der Stufe der dritten Betrachtungsweise beginnt der Mensch erst, geistlich zu werden und aus der göttlichen Weisheit des ewigen Lichtes theilhaftig zu werden, mit dessen Hülfe sich der vernünftige Geist zur Freiheit unsichtbarer Wonne erhebt. Die vierte Betrachtungsweise bezieht sich auf die unsichtbaren und unkörperlichen Wesen, auf die Geister der Engel und der Menschen; je vollkommener wir die sinnlichen Erscheinungen vergessen, desto tiefer und freier ergründen wir die Geheimnisse überweltlicher Wesen; dazu muss man aber in sich selbst zurückgehen und seinen Geist schätzen lernen, um zu erkennen, was man ist und war und sein soll und durch die Gnade werden kann. In der Tiefe der Seele ist die Intelligenz das Auge, womit wir das Unsichtbare schauen; aber über dieses intellectuelle Auge breitet sich durch die Lust an der Sünde ein dichter Schleier, aus den mannichfaltigen fleischlichen Begierden gewoben, welcher den Blick des Betrachtens von den göttlichen Geheimnissen abzieht, wenn ihn nicht die göttliche Gnade an dieselben fesselt. Nirgends aber erscheint für die betrachtende Seele in allen Werken Gottes dessen Macht erhabener, dessen Weisheit wunderbarer, seine Gnade lieblicher, als in der Schöpfung, Wiederherstellung und Verklärung der Seele. Auf der höchsten Stufe dieser vierten Betrachtungsweise bewundern wir die göttliche Gnade, ohne deren Mitwirkung wir weder die Wahrheit zu erkennen, noch die Tugend zu lieben vermögen, denn durch die sich mittheilende Gnade wird jeder gute Wille ohne allen Zwang zum Wohlgefallen an der göttlichen Güte bestimmt; alle Affectionen des menschlichen Herzens stimmt der heilige Geist allmählig zu Einer Harmonie und lässt sie auf der Harfe seiner Gnade in einen wohllautenden Einklang zusammenfliessen. Die fünfte und sechste Betrachtungsweise gehen über das Maass menschlicher Vernunft; wir müssen uns über uns selbst erheben und zu den über unserer Vernunft liegenden Regionen emporsteigen, zur Offenbarung vordringen. Haben wir den Quell der Offenbarung im Schauen erreicht, so können wir nicht mehr höher steigen; über Gott ist Nichts; und können wir auch in der Erkenntniss Gottes täglich zunehmen, unser Wissen von ihm erweitern, so giebt es doch keine höhere Warte der Betrachtung. Die Fülle des Wissens ist die Erkenntniss Gottes, die Fülle der Herrlichkeit, die Vollendung der Gnade, das ewige Leben. Da wir in diesem Zustande der Entzückung, uns selbst

entrückt, Alles erfahren, so tragen wir das ausser uns Geschaute gleichsam in uns hinein und begreifen entweder in der Folge Das, was uns durch Offenbarung mitgetheilt wurde, als in Uebereinstimmung mit unserer Vernunft, oder wenn wir wieder zu uns gekommen, die Vernunftmässigkeit der geschauten Gegenstände nicht begreifen, so lassen wir das Erschaute ausser uns zurück und behalten nur die Erinnerung davon. Das höchste Wesen aber, das wir in der Betrachtung anschauen, mit dem wir uns vereinigen, ist das Vermögen oder die Macht des Seins, weil alles Sein von ihm ist. Ist aber Alles von ihm, so ist es selbst nur von sich selbst und hat Alles nur von sich selbst; ist aber Alles von ihm, so ist es selbst alles Sein, alle Macht, alle Weisheit. Dem Urwesen kommt es von Natur zu, Allem vorzustehen und kein Anderes über oder neben sich zu haben. Ist aber von dem höchsten Wesen Alles, so ist auch die Gottheit von ihm, und es ist dasselbe, was die Gottheit selbst, und Gott ist wesentlich nur Einer, das höchste Gut und allvollkommen, in welchem die Fülle und Vollendung der ganzen Güte wohnet. Wo aber die Fülle der ganzen Güte ist, da kann die wahre und höchste Liebe nicht fehlen, denn Nichts ist besser und vollkommener, als sie. Wo keine Mehrheit der Person ist, da kann es auch keine Liebe geben. Der göttlichen Liebe würdig ist aber nur die Person, die selbst Gott ist; die Fülle der Liebe ist also ohne die Mehrheit der göttlichen Personen nicht möglich und zwar solcher, die sich in Allem gleich und ähnlich sind. Aber die Vollendung der göttlichen Personen fordert nicht bloss einen Geliebten, sondern auch einen Mitgeliebten, also eine Dreiheit von Personen, ohne die sie in ihrer ganzen Fülle nicht bestehen kann, da die Fülle der Güte der Gottheit nicht gestattet, den Reichthum ihrer Liebe geiziger Weise für sich zu behalten. In diesem erhabenen und überschwenglichen Geheimnisse der göttlichen Dreieinigkeit findet keine Ungleichheit und Unähnlichkeit der göttlichen Person Statt, sondern nur in Beziehung auf den Ursprung ist ein Unterschied möglich, indem die Eine Person durch sich selbst besteht, die andere ihren Ursprung in der ersten hat, jeder der drei Personen aber einen und denselben Willen, dieselbe Liebe, dieselbe Güte hat. Die Woge der Gottheit und die Strömung der höchsten Liebe fliesst bei dem Einen bloss aus und nicht auch ein, bei dem Andern aus und ein, bei dem Dritten nicht aus, sondern nur ein; die erste Person besitzt die Fülle der

unentgeltlichen, die dritte die Fülle der schuldigen Liebe, die zweite aber die Fülle der unentgeltlichen und der schuldigen Liebe zugleich; in Betreff ihres Wesens ist jedoch die Liebe bei allen drei Personen die höchste und einzige, sowie in der Gottheit Nichts ein Geschenk der Gnade, sondern Alles Eigenthümlichkeit der Natur ist.

Eine den Victorinern verwandte Richtung, die sich gleichzeitig aber unabhängig von jenen entwickelte, begegnet uns bei dem Engländer Isaak von Stella, welcher in der Mitte des zwölften Jahrhunderts Abt eines Cistercienserklosters Stella in dem Sprengel von Poitiers war und seine philosophischen Ansichten in einem Brief über die Seele aussprach. Drei Dinge sind ursprünglich; Körper, Seele und Gott, von welchem Gott das am Klarsten zu Erkennende, der Körper das Dunkelste, die Seele das zwischen beiden in der Mitte Stehende ist. Der Körper verdunkelt unsern Geist; was wir daher durch ihn sehen, können wir nur dunkel und ungewiss sehen; je höher wir uns jedoch erheben, um so lichter wird unser Geist, um so sicherer erblicken wir die Wahrheit. Alle Wahrheit des Wesens ist in Gott, nur in ihm können wir sie erblicken; in der Seele ist nur ihr Abbild, im Körper kaum eine Spur derselben. Wird der Körper durch den dunkeln Sinn erkannt, die Seele durch den helleren Verstand, so ist Gott nur durch die Intelligenz zu erkennen, deren Einsicht über alle andere Erkenntniss geht. Je einfacher ein Ding ist, um so leichter ist es zu erkennen; das Einfachste ist Gott; was er hat, ist sein eigen: dem Körper dagegen ist Nichts eigen, Alles nur verliehen, und was er hat, ist er keineswegs. Die Seele, als in der Mitte zwischen beiden stehend, ist nicht schlechthin einfach, weil in ihr Qualität und Substanz verschieden sind; sie ist aber auch einfach, weil sie keine Quantität und quantitative Theile hat und in allen ihren Kräften eine und dieselbe ist. Ihre angeborne Kraft wohnt der Seele von Natur bei; ihre Accidenzen oder Tugenden gewinnt sie aber erst dadurch, dass sie die Gaben Gottes in sich aufnimmt, sich aneignet und als bleibenden Besitz in sich bewahrt. Als zwischen Körper und Gott in der Mitte stehend, besitzt die Seele die Fähigkeit, beide zu erkennen. Sowie die Seele durch ihre Aehnlichkeit mit Gott fähig ist, diesen in sich aufzunehmen, so ist die Sinnlichkeit des Fleisches durch ihre Aehnlichkeit mit dem Geistigen fähig, eine persönliche Verbindung mit dem Geiste einzugehen.

Der in viele Sinne sich spaltende, innerlich aber nur eine Sinn ist bestimmt, uns die Erkenntniss des Körperlichen zu gewähren; die Einbildungskraft stellt uns die Formen abwesender Körper dar und ist bereits ein Aufstreben zum Unkörperlichen, zu welchem selbst erst die Vernunft, als nächst höhere Stufe der Erkenntniss, führt. Die vierte Stufe ist dann die Intelligenz, die nicht allein zur Erkenntniss des Unkörperlichen, sondern auch des Geistigen führt, insbesondere aber die Selbsterkenntniss des Menschen zum Zweck hat und unser Auge für unsere Aehnlichkeit mit Gott öffnet. An Gott hat Alles Theil, sofern es ist, weil er das höchste Sein ist und das Sein allgemeines Princip aller Dinge ist — Gott als Vater. Die bestimmte Weise des Theilnehmens, wonach jedes Ding ein besonderes Wesen von Natur ist, empfängt aber jedes Geschöpf nur durch den Sohn Gottes, indem der Vater Alles nur durch den Sohn verleiht. Der Gebrauch aber, den die vernünftigen Wesen von ihren Gaben machen und durch welche sie erst wahrhaft der Tugend und der Erkenntniss Gottes theilhaftig werden und die Weisheit und Liebe Gottes in sich aufnehmen, gelingt ihnen nur durch die Erleuchtung des heiligen Geistes. Durch die Gaben des heiligen Geistes mit Gott zusammenhängend, steigen wir vom heiligen Geiste zum Sohne und vom Sohne zum Vater empor.

Die systematische Vollendung der kirchlichen Mystik wurde von dem Franciscanermönch Bonaventura erstrebt. Er hiess eigentlich Johannes Fidanza und war im Jahre 1221 zu Bagnarea im Kirchenstaate von armen Eltern geboren. Als Franciscaner erhielt er jenen Klosternamen und lehrte zu Paris lange mit glänzendem Beifall; später wurde er General seines Ordens und Cardinal, und starb im Jahre 1274 auf der Kirchenversammlung zu Lyon. Seine zahlreichen Schriften sind der Erklärung der heiligen Schrift, sowie der Sentenzen des Lombarden und mystischen Betrachtungen gewidmet. Sein „itinerarium mentis in Deum" ist ein beliebtes Erbauungsbuch für fromme Seelen geblieben. Als Scholastiker steht er in seinem Commentar über die Sentenzen Peter's des Lombarden keinem Scholastiker nach; seine eigenthümliche Geistesrichtung tritt jedoch in seinen mystischen Schriften hervor. In der Beschreibung der Stufen der beschaulichen Betrachtung schliesst er sich an die Victoriner an, indem er nur noch als siebente Stufe die Sabbathruhe des seligen Einsseins mit Gott hinzufügt, welches über jedes Wesen und jede Wissenschaft hinausliegt.

Zu ihrer eigentlich wissenschaftlichen Höhe wurde die kirchliche Mystik indessen erst durch Charlier Gerson im Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts erhoben. Dieser war im Jahre 1363 in dem Dorfe Gerson bei Rheims geboren und in Paris ein Schüler Peters von Ailly geworden, dessen Nachfolger als Kanzler der Universität er im Jahre 1395 wurde. In Schriften, wie in mündlicher Rede auf den Concilien zu Pisa und Constanz für die kirchliche Reform auftretend, musste er flüchten, und starb im Jahre 1429 im Cölestinerkloster zu Lyon, ohne Paris wiedergesehen zu haben. Die beiden Hauptschriften Gerson's über die mystische Theologie sind ein Werk über die praktische mystische Theologie und Betrachtungen über die speculative mystische Theologie. Beide unterschied nämlich Gerson so, dass der praktische Theil der Mystik die Art und Weise zu erörtern habe, wie der Mensch zur mystischen Contemplation gelange, während der speculative Theil mit dem Wesen der Mystik auch ihren Sitz im Gemüthe aufzeigen solle. Die Scholastiker, welche durch Einbildungskraft und Vernunftschlüsse in der Erkenntniss Gottes etwas ausrichten wollen, vergessen, dass die philosophische Forschung das Unendliche nicht erreichen kann, da die Artikel des Glaubens über die Fassungskraft der Vernunft gehen und nur von der durch Gott unmittelbar erleuchteten Intelligenz der Seele begriffen werden können. Die Philosophie ist nur die Magd der Theologie, und Logik und Metaphysik sind nothwendig, damit wir von unsern Affecten nicht betrogen werden; aber nicht in der Erkenntniss, sondern im Genusse Gottes ist unser Zweck zu suchen. Der Genuss genügt, Gott zu begreifen sind wir nicht im Stande; und obgleich die Liebe und der Genuss Gottes nicht alle Erkenntniss ausschliesst, so ist es doch nur eine Erkenntniss der Erfahrung, was wir durch sie gewinnen, deren Gründe im Glauben zu erforschen vergebliche Neugier ist. Ist freilich jede aus unmittelbaren Anschauungen hervorgehende Wissenschaft eigentlich Philosophie, so wird die mystische Theologie wahre Philosophie sein, und die in ihr Unterrichteten werden mit Recht Philosophen, ja noch richtiger Theosophen genannt, denen der himmlische Vater dasjenige offenbart, was er den Weisen oder Klugen dieser Welt verbirgt. Die einfache Intelligenz des Geistes ist es, welche die göttliche Wahrheit schaut und die Grundsätze der Wissenschaft uns so beglaubigt, dass deren Wahrheit uns sogleich einleuchtet, sobald wir nur die Begriffe verstehen. Die mystische

Erfahrung gleicht dem Genusse eines saugenden Kindes, das nur die Süssigkeit der Muttermilch schmeckt, ohne irgend etwas von der Süssigkeit derselben, ihrer Güte, ihrem Sein und dergleichen zu wissen; einem solchen Kinde an der mütterlichen Brust der säugenden Weisheit Gottes soll die mystische Theologie uns gleichmachen. Nur eine unmittelbare, natürliche Erkenntniss ist für das beständige Wunder der übernatürlichen Gottesliebe nothwendig, welche in verborgener Weise den Liebenden dem Geliebten verbindet. Um aber zu dieser Höhe der mystischen Theologie zu gelangen, hat der Mensch die innere Berufung Gottes abzuwarten, seine Natur und Anlage zum contemplativen Leben zu prüfen, alle überflüssigen und unnützen Beschäftigungen zu vermeiden, dem Ursprung seiner Leidenschaften im Innern unverdrossen nachzuforschen, in jedem Genusse Maass zu halten und den Geist von den Bildern einer sinnlichen Phantasie fern zu halten.

§. 38.

Die eigentlich speculative Mystik des Mittelalters.

Von der durch die bisher angeführten Männer repräsentirten ältern, sogenannten psychologischen Form der Mystik unterscheidet sich die spätere, als die eigentlich speculative, mit welcher wir auf einem Boden stehen, auf welchem der in seine innersten Tiefen sich versenkende Geist, ohne die Vermittelung des scholastischen Begriffsformalismus, frei aus sich selbst den dem ewigen Wesen Gottes immanenten göttlichen Lebensprocess alles Daseins denkend zu erfassen strebt. Nachdem die Anfänge dieser tiefsinnigsten Form der christlichen Mystik des Mittelalters bereits im dreizehnten Jahrhundert in dem pariser Theologen Amalrich von Bena oder von Chartres, der im Jahre 1209 mit dem Fluche des Ketzers starb, und in dessen Schüler David von Dinant bereits hervorgetreten waren, sofern diese Männer gelehrt haben sollen, dass Gott die Essenz und das materiale Princip aller Creaturen und Schöpfer und Geschöpf dasselbe seien; sehen wir den frischen Quell dieser über den traditionellen Kirchenglauben sich erhebenden mystisch-pantheistischen Weltanschauung in den Predigten des Dominicanermönchs Eckart oder Eccard aus Strassburg hervorspringen, welcher, ein Sachse von Geburt, in Strassburg und Köln zu Ende des dreizehnten und zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts als Prediger, sowie als Provinzial und Generalvicar seines Ordens

in Sachsen und Böhmen gewirkt und unter Andern Tauler und Suso zu Schülern hatte. Ein jegliches Ding, lehrt Eccard, ruht in der Stätte, daraus es geboren ist; die Stätte, daraus ich geboren bin, ist die Gottheit; sie ist mein Vaterland, und in der Gottheit hab' ich nicht allein einen Vater, sondern mehr, ich habe mich selber da. Soviel die Seele in Gott ruhet, soviel ruhet Gott in ihr, und ruhet sie ganz und ungetheilt in ihr, so wiederruhet er ganz und ungetheilt in ihr; denn Gott sucht Ruhe in allen Dingen und findet in der lautern Seele einen Widerschein seiner selbst. Alle Creaturen jagen danach, dass sie Gott gleich werden; wäre Gott nicht in allen Dingen, die Natur hätte weder Wirken, noch Begehren: nun aber sucht sie heimlich Gott; sie wisse es, oder nicht, es sei ihr lieb oder leid, sie meinet doch nur Gott in aller ihrer Begehrung; der innere Mensch schmeckt Nichts als Creaturen, sondern Alles nur als Gaben Gottes; aber in allen Gaben gibt Gott nur sich selbst und liebt Nichts als sich selbst und seine Natur und sein Wesen und seine Gottheit. Wir lieben ihn mit der Liebe, darin er sich selber liebt, und wäre diese Liebe nicht, so wäre der heilige Geist nicht. Denn es ist Gott also Noth, dass er uns suche und nicht von uns lassen kann, recht als ob alle seine Gottheit daran hinge. Gott mag unserer so wenig entbehren, als wir seiner, und ob wir selbst uns auch von Gott kehren mögen, so mag sich doch Gott nimmer von uns kehren. Wenn der Mensch seiner selbst ledig ist und nur in Gott allein lebt, so ist er wahrlich dasselbe von Gnaden, was Gott von Natur ist. Gott ist allezeit wirkend in einem Nun der Ewigkeit, und wann der Wille der Creatur von sich selber und von aller Geschaffenheit wiederkehrt in seinen Ursprung, dann steht er im gegenwärtigen Nun der Ewigkeit; wann die Seele Zeit und Stätte ledig ist, dann sendet Gott seinen Sohn in sie; Gottes ewiges Wirken ist das Gebären seines Sohnes, den er allezeit gebiert. Wenn der Wille also vereinigt wird, dass er wird ein einig Ein, so gebiert mich der Vater seinen Sohn und gebiert mich sein Wesen und seine Natur. Es ist des Vaters Wesen, dass er den Sohn in mir gebäre, und ist des Sohnes Wesen, dass ich in ihm geboren werde, und es ist des heiligen Geistes Wesen, dass ich in ihm verbrenne und in Liebe verschmolzen werde. Gott ist menschliche Natur geworden, dass ich Gott würde; Gott ist gestorben, damit ich aller Welt sterbe und allen geschaffenen

Dingen. Menschheit ist in ihr selbst so edel, dass ihr weder genüget am Vater, noch am Sohne, noch am heiligen Geist, sondern sie durchbricht die innerste Tiefe der Gottheit, und dringt ein in die Wurzel, da der Sohn ausquillt und der heilige Geist hervorblüht. Es ist etwas in der Seele, das über die Geschaffenheit der Seele ist; es ist göttlicher Art, und diesem Lichte der Seele genügt nur am überweltlichen Wesen. Freilich mögen viele gelehrte Leute nicht leiden, dass man die Seele so nahe in's göttliche Wesen setzt und ihr soviel göttliche Gleichheit zueignet; das ist davon, dass sie den Adel der Seele nicht kennen. Was Du liebst, also bist Du; liebst Du die Erde, so bist Du irdisch; liebst Du Gott, so bist Du göttlich. Das Auge, darin ich sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht; mein Auge und Gottes Auge ist Ein Auge und Ein Gesicht und Ein Erkennen und Eine Liebe. Gott und Ich sind Eins im Erkennen, sein Erkennen ist mein Erkennen. Gott ist das Gute in allen Dingen, darum besitzt er sich in Allem, und Alles, was Gott hat, das ist Er.

Die höchste Vollendung dieser speculativen Mystik begegnet uns in dem, in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts entstandenen, aber anonym herausgekommenen Büchlein „Die deutsche Theologie“, dessen Verfasser — wahrscheinlich nicht Tauler, Eccard's Schüler, sondern — ein deutscher Herr, Priester und Custos in der deutschen Herren Haus zu Frankfurt am Main gewesen ist. Das Vollkommene, so lehrt der deutsche Theolog, ist ein Wesen, das in sich und in seinem Wesen Alles begriffen und beschlossen hat, ohne welches und ausser welchem kein wahres und beständiges Wesen ist, indem alle Dinge ihr Wesen haben, denn in sich selber unwandelbar und unbeweglich verwandelt und bewegt es doch alle Dinge. Die unvollkommenen Dinge sind begreiflich, erkenntlich und aussprechlich; das Vollkommene aber ist allen Creaturen aus eignem Vermögen unbegreiflich, unerkenntlich und unaussprechlich. Darum vermag die Creatur das Vollkommene nicht zu nennen oder aus eignem Verstand oder Vermögen zu denken. In welcher Creatur dasselbe erkannt werden soll, daselbst muss Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit verloren und zu nichte werden, und die Creatur muss ausgehen, soll Gott eingehen. Solange man von diesen Dingen etwas hält und daran hanget, solange bleibt das Vollkommene unerkannt. Sünde ist nichts anders, denn dass die Creatur

sich kehret von dem Vollkommenen zum Unvollkommenen und allermeist zu sich selbst. Wenn die Natur sich annimmt etwas Gutes oder sich dasselbe zueignet als Wesen, als Leben, als Erkennen, dass dasselbe ihr eigen sei, so kehret sie sich ab. Das that der Teufel, das that Adam und ich bin hundertmal tiefer gefallen und ferner abgewandt, als Adam. Wie mag nun mein Fall gebessert werden? Der Mensch vermöchte diess nicht ohne Gott, und Gott wollte und sollte es nicht thun ohne den Menschen; darum nahm Gott menschliche Natur an sich und ward vermenschet, und der Mensch ward vergottet. Also geschah die Besserung, und also muss auch mein Fall gebessert werden: auch in mir muss Gott vermenscht werden, also dass Gott an sich nehme Alles das, so in mir ist, von innen und aussen, also dass Nichts in mir sei, das Gott widerstrebe oder sein Werk in mir hindere, ja dass Gott nicht selbst Gott ist. Und ob auch Gott alle Menschen an sich nehme und in ihnen vermenscht würde und sie in sich vergottete, und dasselbe geschähe nicht in mir, so würde mein Fall und Abkehren nimmermehr gebessert, es geschähe denn solches in mir. Und zu dieser Wiederbringung oder Besserung kann oder soll oder mag ich nichts dazuthun, sondern ein bloss lauter Leiden muss bei mir sein, also dass Gott allein thue und wirke, und ich leide ihn und sein Werk und seinen Willen in mir. Es soll dazu kommen, dass der Mensch werde wie ein Kind, und sich so gar Nichts annehme, wisse, wolle, liebe, begehre, ohne dass Gott selbst in ihm will, liebt, weiss und begehrt, also dass Alles nicht des Menschen oder der Creatur sei, sondern allein der ewigen Erkenntniss, welche das ewige Wort ist. Je weniger der Mensch sich die Erkenntniss zueignet als das Seine, um so vollkommener die Erkenntniss wird; also ist es auch um den Willen, um die Liebe, die Begierde, denn je weniger man sich dieselbe zueignet, um so lauterer, edler und göttlicher sie werden. Der Mensch soll nicht wissen, wollen, lieben, was Gott nicht selbst in ihm will und liebt. Zwei geistliche Augen hat die geschaffene Seele des Menschen: das rechte Auge ist die Möglichkeit, in die Ewigkeit zu sehen, das linke Auge, in die Zeit und in die Creatur zu sehen, darinnen die Unterschiede zu erkennen, was besser oder geringer, edler oder unedler ist. Aber beide Augen der Seele des Menschen mögen nicht mit einander ihr Werk zugleich üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen,

so muss sich das linke Auge aller seiner Werke verzichten und muss sich halten, als sei es todt; soll aber das linke Auge sein Werk üben nach der Auswendigkeit, so muss das rechte Auge an seiner Beschauung gehindert werden. Soll nun die Seele, dieweil sie im Leibe ist, einen Einblick in die Ewigkeit thun und da einen Vorschmack ewiger Seligkeit und ewigen Lebens empfangen, so muss sie lauter und bloss sein von aller Creaturliebe, abgeschieden von allen Creaturen und zuvörderst von sich selber. Erleuchtete Menschen lassen darum alle Begierde und allen Wunsch, und befehlen und ergeben sich und Alles dem ewigen Gut und leben in lauter Unterthänigkeit und Gehorsam des ewigen Gutes und seiner freien Liebe. Wenn sich der Mensch selber ansieht und erkennt, so befindet er sich so böse, dass er unwürdig ist alles Gutes und Trostes, so ihm von Gott oder Creaturen geschehen mag, und erkennet sich nicht anders, denn ewig verdammt und verloren zu sein, will und mag auch keines Trostes und Erlösung begehren, weder von Gott noch von Creaturen, sondern will gerne ungetröstet und unerlöst sein. Ihm ist allein leid seine Schuld und Bosheit, und das heisst wahre Reue über die Sünde. Aber Gott lässet den Menschen nicht in dieser Hölle, sondern nimmt ihn an sich und zu sich, also dass der Mensch nichts begehret, als allein das ewige Gut, und erkennet, dass dasselbige seine Wonne, Friede, Freude, Ruhe und Genüge. So kommt dem Menschen diese Hölle und dieses Himmelreich, dass er nicht weiss, wovon es herkommt, und der Mensch kann aus eignem Vermögen von den Sinnen weder thun, noch lassen, noch von Dem gedenken, davon dasselbe komme oder hinwegfahre. Zum wahren Gehorsam war und ist der Mensch erschaffen und ist denselben Gott schuldig, und dieser Gehorsam ist in Adam untergegangen und gestorben, in Christo aber auferstanden und lebendig geworden. Solange der Mensch in Ungehorsam ist, solange wird die Sünde nimmer gebüsst noch gebessert, er thue was er immer wolle; denn der Ungehorsam ist die Sünde selbst; kommt er aber wieder in den Gehorsam, so ist es Alles gebessert und gebüsst und vergeben und anders nicht. In welchem Menschen aber das wahre Gut, das Vollkommene erkannt wird, da muss auch das Leben Christi sein und bleiben bis in den leiblichen Tod. Dass aber der Mensch hierzu nicht bereitet ist oder bereitet werde, das ist wahrlich seine Schuld. Das erste und nöthigste Mittel aber zur Bereitung ist Lust, Liebe und

Ernst zum Dinge; das andere getreue Unterweisung; das dritte guter und grosser Fleiss, dass man dem Lehrer wohl zusehe, aufmerke, ihm glaube, gehorsam sei und folge; das vierte stete Uebung, dass man's selbst angreife, und wo dieser Stücke eins mangelt, der bleibet unbereitet und kommt nimmer zu Ende. Wo Gott und Mensch vereinigt sind, also dass Eines ist wahrer, vollkommener Gott und wahrer, vollkommener Mensch, und doch der Mensch Gott so gar ergeben, dass Gott allda selbst ist der Mensch; siehe, da ist wahrhaftig Christus und sonst nirgends. Und die Einigung ist nichts anders, denn dass man gar ohne Willen sei oder der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmelzet sei und zu Nichte worden, also dass der ewige Wille allein daselbst wohne, thue und lasse. Gott als Gottheit gehöret nicht zu weder Wille, noch Wissen oder Offenbaren, aber Gott als Gott gehöret zu, dass er sich selbst eröffne, erkenne und liebe und sich selbst ihm selber offenbare in sich selber. Und in dieser Offenbarung wird der Unterschied der Personen; aber da Gott als Gott Mensch ist, oder da Gott lebet in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, so gehöret Gott etwas zu, was sein eigen ist und ihm allein angehöret und nicht den Creaturen. Wäre Gott nicht alles Gut über Alles, und wäre Etwas besser denn Gott, so müsste es vor Gott geliebt werden; und darum hat sich Gott selbst nicht lieb, als sich selbst, sondern als Gut. Dass der Teufel oder Mensch sei und lebe, das ist Alles gut und Gottes, denn Gott ist diess allzumal wesentlich und ursprünglich. Denn Gott ist aller Wesen Wesen und aller Lebendigen Leben und aller Weisen Weisheit; denn alle Dinge haben ihr Wesen wahrhaftiger in Gott, denn in sich selbst. Nur die Sünde ist wider Gott und ihm leid, das ist aber nichts anders, denn dass die Creatur Anderes will, denn Gott und wider Gott will. Gott wird darum betrübt um des Menschen Sünde; dieweil nun diess nicht geschehen mag in Gott ohne Creatur, so muss es geschehen, da Gott Mensch ist, d. h. in einem vergotteten Menschen. In solchem muss der Jammer wegen der Sünde bleiben bis in den leiblichen Tod, und sollte der Mensch ewiglich leben. Ein göttlicher oder vergotteter Mensch ist nun, wer durchleuchtet und durchschienen ist mit dem ewigen oder göttlichen Lichte und entzündet mit ewiger oder göttlicher Liebe. Aber Licht und Erkenntniss ist und taugt Nichts ohne Liebe; wahre Liebe wird gelehrt und geleitet von dem wahren

Lichte und der wahren Erkenntniss, welches uns lehrt, sonst Nichts lieb zu haben, denn das wahre, vollkommene Gut und um keiner andern Ursache willen, denn dass es Gut ist. Wer Christi Leben weiss und erkennt, der weiss und erkennt auch Christum: denn wo Christi Leben ist, da ist Christus. Und wo diess Leben ist, da ist und lebt Gott selbst und alles Gute; wie möchte ein besseres Leben sein? Siehe, wer nun Gott lieb haben will oder soll, der hat Alles lieb in Einem, und wer Etwas lieb hat, diess oder das, anders denn in Einem und um das Eine, der hat Gott nicht lieb. Wo aber das wahre Licht in einem Menschen ist und die wahre Liebe, da wird Anderes nicht lieb gehabt, als Gut um Gut. Wer nun diess Leben hätte, der ginge und käme zum Vater, denn er wäre Christi Nachfolger; so käme er auch mit Christo zum Vater und durch Christum, und er wäre auch ein wahrer Diener Christi. Wenn der Mensch schmeckt das Vollkommene, soviel möglich ist, so werden alle geschaffenen Dinge dem Menschen zu Nichte und auch der Mensch selber; und allda erhebet sich zuerst ein inwendiges Leben, und dann wird hinfort Gott selbst der Mensch, also dass da Nichts mehr ist, was nicht Gott oder Gottes ist, also dass Gott daselbst allein ist, lebt, erkennt, vermag, liebt, will, thut und lässet.

In diesem speculativen Gedankensysteme der „deutschen Theologie“ hat die Mystik des christlichen Mittelalters ihre in die neuere Zeit hinüberleitende, gediegenste Vollendung gefunden. Im Dienste des Glaubens stehend und in dessen Lebensinhalt sich vertiefend, hat die philosophirende Vernunft ihre Kräfte gestärkt und zu neuen, selbständigen Leistungen sich gesammelt, deren Betrachtung der Gegenstand der dritten Hauptperiode in der Geschichte der Philosophie ist.

Dritte Hauptperiode.

Die Philosophie der neueren Zeit.

---

§. 39.

Uebergang und Uebersicht.

Die sogenannte Philosophie des Mittelalters hatte sich wesentlich in der Abhängigkeit von den Ueberlieferungen des Neuplatonismus und vom Ansehen des Aristoteles einerseits, und von der vermeintlich göttlichen Autorität der Kirche andererseits bewegt. Erst im fünfzehnten Jahrhundert, nachdem im Abendlande und insbesondere in Italien die klassischen Studien wieder belebt worden waren, traten im Gegensatz zur Scholastik und im Kampf mit ihr mancherlei philosophische Bestrebungen hervor, welche sich zwar zunächst zum Theil auf noch vorwaltend eklektisch-combinatorische Reproduction der alten philosophischen Systeme beschränkten und dabei mehr oder weniger noch durch kirchliche Vorstellungen modificirt wurden, nichtsdestoweniger aber bereits eine grössere Freiheit des philosophischen Denkens und eine Emancipation von jener doppelten Abhängigkeit des mittelalterlichen Philosophirens beurkundeten, und die darum den geschichtlichen Uebergang von der mittelalterlichen Philosophie zu dem die neuere Philosophie charakterisirenden freien und selbständig in seiner eigentlichen Sphäre sich bewegenden Streben nach der Lösung der philosophischen Probleme bildeten. Der eigentliche geschichtliche Anfangspunkt der neueren selbständigen Philosophie ist das Auftreten des cartesianischen Systemes, durch welches die Vermittelung von Denken und Sein als die Aufgabe der Neuzeit bezeichnet worden ist. Die durch Cartesius begründete philosophische Epoche, in welcher sich das von der Theologie

sich emancipirende selbständige philosophische Denken seine weltgeschichtlich bedeutsame Stellung errang, dauerte bis auf Kant, ohne dass die zwischen Idealismus und Realismus schwankenden philosophischen Systeme dieser Epoche tief und gründlich genug in die Natur des Erkenntnissvermögens selbst eingedrungen wären, um damit die erste Grundlage einer streng wissenschaftlichen Methode zu gewinnen. Erst Kant hat durch sein Eingehen auf die Grundlagen der Erkenntnisslehre selbst eine fruchtbarere und befriedigendere Behandlung der philosophischen Probleme ermöglicht und dadurch dem philosophirenden Geist der neuesten Zeit bis auf die Gegenwart einen mächtig nachwirkenden Impuls gegeben. Somit vertheilt sich der geschichtliche Stoff für die Darstellung der neueren Philosophie in drei Epochen, deren erste die philosophischen Bestrebungen des Reformationszeitalters, als der Zeit des Uebergangs der mittelalterlichen in die neuere Philosophie, die zweite die Philosophie von Cartesius bis Kant und die dritte die Philosophie von Kant bis auf die Gegenwart umfasst.

Die erste Epoche, mit der wir uns zunächst zu beschäftigen haben, charakterisirt sich im Allgemeinen als die Sturm- und Drangperiode der neuern Philosophie und begreift die mit der Umwandlung des wissenschaftlichen Zeitgeistes zusammenhängende reproductiv-antischolastische Richtung und die eigenthümlichen productiven Bestrebungen der Philosophie in jener Uebergangszeit. Die Scholastik des Mittelalters war auf das Princip der Einheit von Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie gebaut; mit dem Zugeständniss, dass auf dem Standpunkte des Glaubens in der Theologie Etwas wahr sein könne, was sich auf dem Standpunkte der Vernunft in der Philosophie als falsch herausstelle, wenigstens sich nicht erweisen lasse, war jene Voraussetzung in sich zerfallen, die Einheit von Denken und Sein preisgegeben. Als darum Raimund von Sabunde um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts die Vernunft als Princip der höchsten Gewissheit und des Wissens aufstellte und eine Vernunftwissenschaft als Wissenschaft der Natur und des Menschen zu begründen versuchte, war damit bereits wesentlich der Standpunkt der Scholastik überschritten und der Boden der neuern Philosophie betreten. Durch die reformatorischen Bestrebungen des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts ward die Autorität der Kirche unter-

gräben und im Princip des Protestantismus die Nothwendigkeit einer Rückkehr des sich selbst entfremdeten Geistes zu sich selbst und in seine eigne Tiefe ausgesprochen. Galt dem Bewusstsein des Mittelalters die Natur als ein unheimliches Gebiet übernatürlicher Kräfte und der Welt des Geistes gegenüber als ein in sich nichtiges und unheiliges Dasein, so wurde mit der Emancipation des Geistes von seiner Gebundenheit an die Autorität der Kirche auch die Natur selbst wieder zu Ehren gebracht und zum Gegenstande beobachtender, erfahrungsmässiger Forschung gemacht und damit der Grund zu einer eigentlichen Naturwissenschaft gelegt. Dazu kam das Wiederaufleben der klassischen Studien seit dem fünfzehnten Jahrhundert, das bereits vorher in Italien durch die Dichter Dante, Petrarca und Boccacio angeregt und durch eine Anzahl aus Constantinopel vertriebener gelehrter Griechen gefördert worden war. Manuel Chrysoloras, der seit 1395 seinen ersten Aufenthalt in Italien genommen hatte und in Venedig, Rom, Mailand und Florenz griechische Literatur mit Beifall lehrte, ferner Franz Philelphus, Johannes Argyropylos, Demetrios Chalkondilas, Constantin Laskaris u. A. sind die bekanntesten Namen, an welche sich die erneuerte Bekanntschaft des Abendlandes mit der griechischen Literatur in der Ursprache knüpft. Die im Mittelalter nur in arabisch-lateinischen Uebersetzungen gekannten Meister antiker Philosophie, Platon und Aristoteles, wurden jetzt in den Quellen erforscht und ihre philosophischen Systeme mit erneutem Interesse studirt.

Erste Epoche.

Die philosophischen Bestrebungen des Reformationszeitalters.

§. 40.

Die antischolastische Reproduction der alten Philosophie im Reformationszeitalter.

Zwischen den Verehrern des Platon und Aristoteles, nachdem beide in ihrer natürlichen Gestalt bekannt geworden waren, entspann sich im Zeitalter der Wiederherstellung der

klassischen Studien ein lebhafter Streit, indem die Verehrer, Herausgeber und Erklärer des Platon und des Aristoteles die Darstellung und Empfehlung des aus dem Einen Aufgenommenen selten ohne einseitige Verwerfung des Andern geltend zu machen verstanden. Als antischolastische Verehrer Platon's, welche dessen Lehre zu reproduciren und diesen neuen Platonismus mit christlichen Ideen zu verschmelzen strebten, sind besonders folgende Männer hervorzuheben: Georgios Gemistios, der sich selbst wegen seiner Verehrung für Platon Plethon nannte und um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts blühte, gab durch seine Schrift über die Verschiedenheit der platonischen und aristotelischen Philosophie das Losungswort zum Streit, in welchem seine Gegner, namentlich der neue Peripatetiker Georg von Trapezunt, die bei Gemistios sich zeigende einseitige Verehrung Platon's als für das Christenthum gefährlich darzustellen suchten. Dagegen trat nun der milde und besonnene Schüler und Freund Plethon's, der Cardinal Bessarion (geboren im Jahre 1395 zu Trapezunt, gestorben im Jahre 1472) in einer Schrift „gegen die Ankläger Platon's" für die Verehrung Platon's in die Schranken und suchte die platonische Philosophie als wesentliche Stütze für das Christenthum darzustellen, mit der Mahnung, den beiden Alten Platon und Aristoteles, als einem Paare der weisesten Männer, Schritt für Schritt zu folgen und ihre etwanigen abweichenden Ansichten für ein Zeichen von der Schwierigkeit und Dunkelheit des Stoffes zu nehmen. Die unter der schützenden Munificenz der beiden Mediceer Cosmo und Lorenzo eine kurze Zeit blühende Academie des Neuplatonismus in Florenz gab der Reproduction des Platonismus einen festen Mittelpunkt. Marsilius Ficinus (geboren 1433, gestorben 1499), welcher die Seele dieser neuplatonischen Academie war, hat Plotin's Enneaden übersetzt und erklärt und in seiner Schrift über „die platonische Theologie" die biblische Unsterblichkeitslehre durch platonische Philosophie zu begründen gesucht. Sein Mitstrebender, der in griechischer und scholastischer Philosophie wie in jüdischer Kabbalistik gleich sehr bewanderte Graf Picus von Mirandola (geb. 1463 und gest. 1494) sah in Platon den attisch redenden Moses und suchte christliche Frömmigkeit mit antiker Weisheit zu vereinigen. Sein Neffe, der jüngere Graf Johann Franz Picus von Mirandola, verlor sich ohne des Oheims philoso-

phische Kraft in schwärmerische Mystik. Ein leidenschaftlicher Gegner der Scholastiker und des Aristoteles war der Platoniker Franciscus Patritius (geb. 1529 zu Elissa in Dalmatien und nach einem vielbewegten Leben zu Rom im Jahre 1597 gestorben), der alle menschliche Weisheit und Wissenschaft als Trümmer alter Priestercultur ansah, wie ihm solche in den (untergeschobenen) Schriften des Zoroaster und Hermes Trismegistos, die er herausgab, niedergelegt zu sein schien. Seine philosophischen Ansichten, die in seiner Schrift „neue Philosophie über das All“ niedergelegt sind, erscheinen als eine phantastische Verschmelzung naturwissenschaftlicher Anschauungen mit neuplatonischen und christlichen Ideen. Die gelungenste und am Meisten systematisch vollendete Vereinigung platonischer Philosophie mit der christlich-kirchlichen Weltanschauung hat Nicolaus von Cusa vollbracht, welcher im Jahre 1401 in Kues an der Mosel als der Sohn eines wohlhabenden Winzers geboren wurde und als Cardinal im Jahre 1464 starb. In der Schrift „vom gelehrten Nichtwissen“, die das Ganze seiner Philosophie in systematischem Umrisse darstellt, unterscheidet er die Betrachtung Gottes als des unendlichen Einen, die Betrachtung der Welt als des Werdenden und Vielen, und die Betrachtung der Einheit Gottes und der Welt in Christus. Das Unendliche, so lehrt der Cusaner, kann nicht von uns begriffen werden und ebensowenig die Wahrheit und Wesenheit der Dinge in ihrer Reinheit; alles menschliche Wissen ist vielmehr von einem Nichtwissen begleitet, und ein Wissen des Unendlichen nur durch Erleuchtung mit dem Lichte der göttlichen Gnade möglich. So aber ist das Unbegreifliche gewisser, als alles Andere, ja die Gewissheit selbst, weil es die Voraussetzung von Allem ist; denn Gott ist so nothwendig, dass er nicht einmal als nichtseiend gedacht werden kann. Das unendliche Sein kann kein Sein ausser sich haben, weil es sonst durch dieses in seinem Sein begrenzt wäre. Als die absolute Sichselbergleichheit ist Gott Anfang, Mitte und Ende jeder Form, Wirklichkeit alles Vermögens, die Form aller Formen oder der endlichen Dinge, die das Bild und Gleichniss der absoluten Form sind. Einheit, Gleichheit und Verbindung sind in Gott Eins, der darum eine Dreiheit in der Einheit ist und in sich als einfachem Grunde des Alls die Gründe aller Glieder des Alls beschliesst. Dieser in Gott seiende absolute Grund von

Allem ist das Wort oder der Sohn Gottes und die Vielheit der Dinge nichts anders, als Offenbarung des Wortes, das mit der göttlichen Wesenheit zugleich alle Geschöpfe auf das Vollkommenste ausdrückt. Gott als Geist erkennt sich und Alles in dem von ihm erzeugten Worte, und dieses erkennt sich und Alles in dem Erzeugenden; das Beiden schlechthin gleiche Erkennen ist nichts anders, als das schlechthin Gute, die absolute Liebe, die absolute Seligkeit. In dem Wirkenkönnen ist Alles, was werden kann und geworden ist, auf eine vorgängige Weise wie in seiner wirkenden, förmigen und Endursache enthalten; das Werdenkönnen ist aber in allem Gewordenen Das, was geworden ist. Das aus dem Nichts hervorgebrachte Werdenkönnen, die Möglichkeit oder die Materie, woraus die Welt geworden ist, darf aber nicht als etwas Wirkliches betrachtet werden. Als gewordene und geschaffene ist die Schöpfung nur in ihr eignes Sein übergesetzt, worin sie eben geworden ist, wie sie werden konnte; aber als aus dem freien Willen Gottes gewordene ist die Welt eine durchaus vollkommene und unvergängliche; jedes Geschöpf als solches ist vollkommen, denn Gott theilt Allem das Sein so mit, wie es aufgenommen werden kann. Die Welt oder das All ist das eingeschränkte Grösste und Eine, aber nicht ohne die Vielheit; der Eine Gott ist in dem Einen All, und das All in Allem auf eingeschränkte Weise; denn in jeglichem Geschöpf ist das All das Geschöpf selbst. Das All gliedert sich aber in drei grosse Stufen: in die Welt der Engel oder reinen Geister, in die Welt der Körper und in die Welt des Menschen, in dessen vernünftiger Seele sich die höchste Stufe der körperlichen Natur mit der untersten Stufe der geistigen Natur verbindet. Der Mensch ist die Welt im Kleinen, das Maass aller Dinge; die Mitte der Welt ist Nichts in der Welt selbst, sondern allein Gott. Nichts in der Welt geht ganz und gar unter, sondern nur einer gewissen Seinsweise nach, so dass für den Tod kein Raum bleibt, der nichts anders ist, als die Auflösung des Zusammengesetzten in die Theile, woraus es zusammengesetzt ist. Die Vielheit der Dinge im All ist so beschaffen, dass ihrer keins das schlechthin Grösste erreicht. Die menschliche Natur ist es, welche, zur Einigung mit dem Grössten erhoben, die Fülle aller Vollkommenheiten des Alls und der Einzeldinge sein würde, so dass in der Menschheit Alles seinen höchsten Grad

erreichen würde. Da jedoch das Grösste nur Eines ist, so kann nur Ein Mensch sich zu demselben erheben, und dieser wird als Gott und Mensch zugleich die Vollendung des Alls sein. Christus ist durch seinen Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt der Erlöser und Erneuerer des gefallenen Menschengeschlechtes, der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen, zwischen Gott und der Welt geworden. Nur in der Gemeinschaft mit ihm vermögen wir unser Ziel zu erreichen und zur Kindschaft Gottes zu gelangen. In dieser Gemeinschaft werden wir durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe eingeführt; die Gemeinschaft selbst bildet die Kirche, welche nichts Anderes ist, als der geheimnissvolle Leib Christi. Als streitende, schlafende und triumphirende Kirche unmittelbar mit dem ewigen, vollkommenen Sein in Verbindung stehend, ist die Kirche die höchste Entwickelung und Vollendung der Menschheit und des Alls.

Die neuen Aristoteliker oder Peripatetiker des Reformationszeitalters zerfielen wieder in zwei Hauptparteien, indem die Einen (Averroisten) mehr dem Averroes, die Andern (Alexandristen) mehr dem alten Commentator des Aristoteles, dem Alexander von Aphrodisias, in der Auffassung der aristotelischen Lehre folgten. Als Neuperipatetiker hat sich durch seine leidenschaftliche Polemik gegen den Platoniker Plethon der Philolog Georg von Trapezunt (geb. 1395, gest. 1484) bekannt gemacht. Das Haupt der Alexandristen war Petrus Pomponatius (geb. im Jahre 1462, gest. 1525), welcher in einer Schrift über die Unsterblichkeit der Seele von aristotelischen Principien aus zu dem Resultate kam, dass die durch das Christenthum geoffenbarte Unsterblichkeit der Seele ein philosophisch nicht zu erweisendes Problem sei. Als Schüler Pomponazzo's werden Simon Porta von Neapel, der Spanier Sepulveda und der Philolog Julius Cäsar Scaliger genannt. Als ein bedeutender Aristoteliker auf Seiten der Averroisten erscheint Andreas Cäsalpinus (geb. im Jahre 1519 zu Arezzo und als Leibarzt des Papstes Clemens VIII. im Jahre 1603 gestorben), welcher in seinen peripatetischen Untersuchungen als den Kern der peripatetischen Lehre folgende Grundgedanken entwickelte: Wir erkennen das Eine früher, als das Viele; jenes ist das Allgemeine, während uns die sinnliche Wahrnehmung nur eine Mannichfaltigkeit zerstreuter Eindrücke gibt. Die Materie ist der Grund der Viel-

heit, die Form aber ist die wahre Wesenheit; sie wirkt als Seele oder Intelligenz im All, als die Eine Substanz und das erste Bewegende, was zugleich alles Strebens Ziel ist, so dass alle Dinge nur insofern Wirklichkeit haben, als sie an dieser wahren Wesenheit Antheil haben. Ihre Kraft ist unermesslich, in sich vollendet und erstreckt sich durch Alles; sie ist das Gute, die sich selbst anschauende, unveränderliche Vernunft. Ihre Thätigkeit ahmt der in seinem ewigen Kreislauf stets zum Anfang zurückkehrende Himmel nach. Aus Form und Materie besteht der Mensch, der aber im Denken eine der Materie nicht zukommende Eigenthümlichkeit besitzt, um derenwillen er mit Bewusstsein fortdauert, welches vom Denken nicht getrennt werden kann. Das über die Sterblichkeit hinausragende vollendete Leben ist die Gotteserkenntniss. Gegen Cäsalpin hat Nicolaus Taurellus (geb. 1547 in Mömpelgard, gest. 1606) den Grundsatz der nothwendigen Uebereinstimmung von Vernunft und Offenbarung polemisch durchgeführt, indem er in den Schranken der Autorität das Haupthinderniss des Philosophirens sah und nur Den als Philosophen anerkannte, dem in selbständigem Forschen die Wahrheit über Aristoteles gehe.

Gegen jede Abhängigkeit von jedwelcher Autorität, sei es nun die der Kirche und der scholastischen Wissenschaft, oder die der alten Philosophen, kämpften mit den Waffen des neuerwachten klassisch-humanistischen Geistes ausserdem noch in damaliger Zeit Männer, wie Laurentius Valla (gestorben 1457), Rudolf Agricola (gestorben 1485), Reuchlin (gestorben 1522), Ludwig Vives (gestorben 1540), Erasmus (gestorben 1536), der in seiner Schrift „Lob der Narrheit“ die scholastischen Verkehrtheiten geisselte, und andere philologisch und humanistisch gebildete Männer. Mit dem freidenkenden Forschen in dieser Richtung steht in Verbindung der Franzose Pierre de la Ramée (Petrus Ramus), der im Jahre 1515 in der Picardie geboren war und aus dem Drucke der Armuth sich zum gefeierten Lehrer in Paris heraufarbeitete, als welcher er durch seine heftige Bekämpfung der aristotelischen Lehre grosses Aufsehen machte, aber sich auch heftige Verfolgung und gerichtliche Händel zuzog. Als Hugenotte durch katholischen Fanatismus aus Paris vertrieben, lebte er eine Zeit lang in der Schweiz und in Deutschland, bis er endlich, nach Paris zurückgekehrt, 1572 in der

Bartholomäusnacht von seinem aristotelischen Gegner Carpentarius ermordet wurde. Im Gewande feiner Weltbildung der damaligen Zeit wurde die Lebensansicht der neuern Academie durch die beiden mehr geistreichen, als streng philosophisch gebildeten Franzosen Montaigne und Charron dargestellt. Michel von Montaigne (geboren 1533 und gestorben 1592) hat in seinen zum Lieblingswerke der vornehmen französischen Welt gewordenen „Versuchen“ seine persönlichen Stimmungen und Neigungen der damaligen Gesellschaft als Spiegel vorgehalten und ohne bis zu den letzten Gründen der Dinge hinabzusteigen, ja in den philosophischen Systemen nur Sammlungen willkürlicher Einfälle findend, auf Selbst- und Menschenbeobachtung, als die Quelle wahrer Lebensweisheit, hingewiesen, die von der Einsicht getragen sei, dass in den Schätzen der Wissenschaft Nichts von festem Gehalt und nur Eitelkeit zu finden sei, dass die Form und Wahrheit der Dinge nicht in uns liege, sondern unsere Individualität die Gegenstände nach ihrem Wohlgefallen bestimme, und dass es darum gerathen sei, die irdischen Dinge sich zwar mit bescheidener Prüfung nach Maassgabe der Individualität anzueignen, in Bezug auf Gott und die Ewigkeit aber sich an die Offenbarung zu halten. Auch sein Freund Charron (geboren 1541 und gestorben 1603) beschränkt in seinen „drei Büchern von der Weisheit“ alles Wissen auf die durch Erfahrung und Vernunft zu gewinnende Selbsterkenntniss, deren Resultate je nach der Individualität und den Verhältnissen der Menschen verschieden seien, wesshalb wir im Urtheil an uns halten und uns den freien, empfänglichen Blick für Alles offen halten müssten. In allen positiven Religionen findet Charron Widersprüche mit der gesunden Vernunft und Natur; die wahre Religion beruht auf Erkenntniss Gottes und unserer selbst und einem ihr entsprechenden Leben in Herzensreinheit und Tugend, welche das Gute thut, weil es Gott durch Vernunft und Natur verlangt. Als religiöser Freidenker und philosophischer Empiriker reiht sich den beiden Vorigen ihr Zeitgenosse Jean Bodin an, welcher im Jahre 1530 zu Angers geboren war, erst als Advocat am Parlament in Paris, dann als Rath am Präsidial zu Laon und im Jahre 1576 als freisinniger Deputirter bei der Ständeversammlung zu Blois für die Rechte des Volks und die religiöse Duldung wirkte, in seinem Werke „vom Staat“ Montesquieu's Vorläufer wurde

und vom Fanatismus des Volks als Hugenotte verfolgt, im Jahre 1597 in Armuth starb. In seiner, einige Jahre vor seinem Tode verfassten Schrift „Heptaplomeres“ (Siebengespräch), die bis jetzt noch nicht vollständig im Druck erschienen ist, hat Bodin in der Person des philosophischen Naturalisten Toralba seinen freien Standpunkt über den streitenden religiösen Parteien dahin ausgesprochen, dass die beste und älteste aller Religionen die von Gott mit der Vernunft den Menschen eingepflanzte Naturreligion sei, dass in dem reinen Dienste Gottes und der Befolgung der Gesetze der Vernunft und Natur die wahre Glückseligkeit gewonnen werde und dass der Mensch darum nicht sterblicher und gemachter Götter, nicht des Moses, Christus oder Mahommed bedürfe, noch auch der zahllosen Ritualgesetze heidnischer und geoffenbarter Religionen; die Wissenschaft der natürlichen Vernunft ist des Menschen wahre Regel und höchste Instanz und alle vom eignen Denken emancipirende Autorität, Gläubigkeit und Nachbeterei ist verwerflich.

§. 41.

Die italienischen Philosophen des Reformationszeitalters.

Nachdem der bisher an die überlieferten Autoritäten der Kirche und der platonisch-aristotelischen Philosophie gebundene Geist zum Gefühle seiner Freiheit und Mündigkeit erwacht war, riss er sich in muthigem Ringen, in glühender Lust und leidenschaftlichem Drange von der Vergangenheit los und der neuen Welt entgegen. So sehen wir im Reformationszeitalter auf italienischem Boden eine Reihe eigenthümlich-origineller Bestrebungen der Philosophie hervortreten, welche von der Autorität der Scholastik wie der griechischen Schulen unabhängig und wenn auch theilweise an sie anknüpfend, doch auf eignen Wegen, mit vorwaltender Richtung auf die naturwissenschaftliche Anschauung, die philosophischen Probleme zu lösen suchten. Bei den Trägern dieser Bestrebungen, meist wilden und excentrischen Naturen, deren unstätes und zerrissenes Leben der Spiegel ihres Charakters war, und die von der Kirche meist als Ketzer verfolgt worden, werden wir indessen trotz ihres wesentlich desultorischen Philosophirens einen gewissen methodisch-principiell sich fortbewegen-

den Gedankenfortschritt wahrnehmen. Ihre Reihe eröffnet Hieronymus Cardanus, der im Jahre 1501 in Pavia aus einer altadeligen Familie geboren wurde. Nachdem er lange mit dem Drucke der Armuth gekämpft und dem Schach- und Würfelspiel sich ergeben hatte, wurde er im Jahre 1543 Professor der Medicin in Mailand, hielt sich später vorübergehend in Schottland und Frankreich auf und lehrte bis zum Jahre 1570 in Pavia. Eingekerkert und wieder freigelassen, kam er 1571 nach Rom, wo ihm der Papst ein Jahresgehalt aussetzte. Durch freiwillige Enthaltung der Speisen endete er im Jahre 1576 sein Leben, das er bis ein Jahr vorher selbst beschrieben hat, an dem von ihm vorausgesagten Tage. Von den Schriften dieses als Arzt, Mathematiker und Philosoph für seine Zeit ausgezeichneten Mannes sind für die Geschichte der Philosophie besonders die naturphilosophischen und ethischen von Wichtigkeit, sowenig er darin auch in systematischer Ordnung verfährt. Das Eine, lehrt Cardano, ist das Gute und Vollendete, das Alles in sich trägt und dem Alles zustrebt, das ewige Sein, in welchem allein ein Werden der einzelnen Dinge möglich ist und das als die eine und ewige Substanz der Ausgang und Eingang der Accidenzen bleibt. Dieses Eine ist Gott und die Welt die fortwährende Entfaltung seines Lebens. Die Materie ist überall, aber nirgends ohne Form, und ebenso überall in der Verbindung beider die bewegende und ordnende Thätigkeit der Seele, die den Stoff gestaltet und sich durch ihn als Leben darstellt. Ihr Organ ist die das All erfüllende und verbindende Wärme, die überall neubildend wirkt, so dass sich im Universum immer nur das Leben verwandelt. Als Ziel- und Schlusspunkt irdischer Lebensentwickelung, als die Mitte des Seins und das Band der Welten verknüpft der Mensch Ewiges und Vergängliches; er ist Pflanze und Thier zugleich, über beide sich erhebend durch die Vernunft, die ihn mit Gott verbindet, so dass er wahrhaft nur lebt, sofern er denkt. Der Geist in seinem Wesen ist einfach, das innere sich selbst erleuchtende Licht, die einzelnen Geister werden in immer neuen Lebensformen wiedergeboren, in niedere oder höhere eingehend, je nachdem sie ihr Streben gerichtet und ihre Kraft gebildet haben. Durch Thatkraft und Weisheit erheben wir uns zum seligen Leben in Gott empor, als zur ewigen Ruhe und Freude, dem höchsten und unentreissbaren Gut.

In derselben Richtung, wie Cardano, philosophirte auch Bernardin Telesius, der im Jahre 1508 zu Cosenza in Neapel aus edelm und angesehenem Geschlechte hervorging, zu Rom in's Studium des klassischen Alterthums eingeführt, bei der Eroberung Rom's im Jahre 1527 in's Gefängniss geworfen wurde, nach seiner Befreiung in Padua Mathematik und Philosophie studirte und im Jahre 1565 den Anfang seines Werkes „über die Natur der Dinge nach eignen Principien" herausgab, durch dessen glänzenden Erfolg er sich veranlasst sah, in Neapel als Lehrer der Naturwissenschaften aufzutreten und die unter dem Namen der Telesinischen oder Consentinischen Academie bekannt gewordene Naturforschergesellschaft zu stiften, durch deren rasches Aufblühen die Physik des Aristoteles von den Schulen verdrängt wurde. Vor dem Fanatismus der Mönche in seine Vaterstadt geflüchtet, starb er daselbst im Jahre 1588. Aus den beiden thätigen Principien, Wärme und Kälte, und der unbestimmten passiven Materie sucht Telesio Alles zu erklären. Diese Principien haben den Stoff so erfasst, dass kein Theil blosse Masse oder blosse Kraft, sondern selbst im kleinsten Theile Beides vorhanden ist. Der an sich leere Raum ist die Möglichkeit der Erfüllung oder der Fähigkeit, Körper aufzunehmen. Der körperliche Stoff ist in allen Dingen gleich und immer derselbe, aber die Wirkungsweise der beiden Principien auf ihn ist verschieden, indem sie auf mannichfaltige Art den gleichen Stoff zu sich heranziehen und ihm ihr Wesen aufdrücken. Die finstere, träge Materie kann nicht vermehrt, noch vermindert werden, aber Wärme und Kälte dehnen sie aus und ziehen sie zusammen; durch ihren Gegensatz besteht alles besondere Dasein und in ihm ein fortwährender Kampf und Streit. Das eigentliche Leben aber reducirt sich in allen lebendigen Wesen auf den unsichtbaren ätherischen Lebensgeist, den die Wärme aus dem Samen zieht, und der in den Nerven, besonders im Gehirn, seinen Sitz hat. Alle Sinneswahrnehmung ist nichts Anderes, als Berührung des Dings und des Nervenäthers, dessen Aeusserungen auch Einbildungskraft und Vernunft sind. Dass der Mensch sein Streben auf das Entfernte und Künftige, auf ein ewiges seliges Leben richtet, unterscheidet ihn von dem Thiere. Auf die Selbsterhaltung ist sein Streben gerichtet, und Freude ist Gefühl der Selbsterhaltung; das richtige Maass in diesem Streben nennen wir

gut, die dem gemässe Gesinnung und Handlungsweise Tugend; das Uebermaass und den Mangel schlecht und die Quelle des Lasters.

Die Principien Cardano's und Telesio's zu einem pantheistischen Systeme ausgeführt zu haben, ist das Verdienst Giordano Bruno's. Jordanus Brunus war um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts zu Nola in Unteritalien geboren und erst Dominicanermönch gewesen. Unbefriedigt verliess er das Kloster und lebte seitdem unstät und abwechselnd in verschiedenen Städten Frankreichs, Englands und Deutschlands, um seine Philosophie und die von ihm zur Gedächtnisskunst weiter gebildete Lullische Kunst zu lehren, bis er endlich durch einen unerwarteten Vorfall in sein Vaterland zurückgerufen wurde, wo er in die Hände der Inquisition zu Venedig gerieth, von dort nach Rom ausgeliefert als Ketzerfürst in's Gefängniss wanderte, aus welchem ihn im Jahre 1600 der Tod auf dem Scheiterhaufen befreite. Bruno's zahlreiche Schriften sind theils in italienischer, theils in lateinischer Sprache abgefasst, mit poetischem Geist geschrieben und meist aus Prosa und Versen zusammengesetzt. Auf dem Gipfel seines philosophischen Denkens zeigen uns ihn die im Jahre 1584 während seines Aufenthalts in England erschienenen Schriften: „Das Gastmahl am Aschermittwoch“, „Ueber die Ursache, das Princip und das Eine“, „Ueber das Unendliche, das All und die Welten“. Was nicht selber, so lehrt Bruno, erstes Princip und erste Ursache ist, das hat ein Princip und eine Ursache. Gott ist aber das erste Princip, die wirkende Ursache aller Ursachen, Grund und Ziel alles Strebens, der Ordner aller Elemente, das Sein in allem Dasein, die allgemeine Wesenheit und Substanz, die aller Wesen Quell ist, die innerste schöpferische Natur aller Dinge. So ist Gott die im Ganzen und in allen Theilen waltende Weltseele, der in Allem allgegenwärtig Alles wirkende Künstler. Die Vollkommenheit des Universums besteht darin, dass in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Dasein kommen; Ursache und Form sind Eins und dasselbe, die Form ist der thätige Verstand selber als bildendes und belebendes Princip. Das erste Princip enthält zugleich die Materie in sich; es ist Alles, was es sein kann; Thätigkeit und Vermögen, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihm Eins und dasselbe; ebenso ist das ewige Universum oder die unerzeugte Natur, Gottes

lebendiges Bild, Alles auf einmal; das Universum ist das Werdende, Gott das Seiende; Alles ist Eins, unendlich, unbeweglich; denn Eins ist die absolute Möglichkeit, Eins die Wirklichkeit, Eins die Materie oder der Leib, Eins die Form oder die Seele, Ein ewiges, unendliches Sein; weder Materie noch Form ist es, weil es Eins und Alles ist; weder Maass noch messbar, kann es mit Nichts verglichen werden. Das Eine nimmt dadurch, dass es zahllose Arten und Geschlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maass, kein Verhältniss an, sondern bleibt untheilbar in allen Wesen. Als die Offenbarung des Einen ist das All unendlich; nur einzelne Dinge könnten endlich genannt werden, wenn wir sie loslösen könnten vom Ganzen und wenn dieses nicht in ihnen gegenwärtig wäre. Spiegel und Spur des Unendlichen ist überall, auch in uns; nur im Unendlichen finden wir Ruhe und Genüge. Ueberall aber herrscht der Gegensatz, durch welchen allein sich die Individualität und Eigenthümlichkeit behaupten kann; indem aber der Gegensatz innerhalb des Einen ist, werden die verschiedenen zusammengehalten, und so entsteht Ordnung, Symmetrie und Leben. Die Erneuerung und Wiedergeburt des Lebens verursacht eine allgemeine Bewegung im All; denn die Materie und Substanz der Dinge ist für alle Formen empfänglich. Alles hat am Leben Theil, das Sterben ist nur Anflösung der einen Verbindung und das Eingehen in eine neue. Diess gilt von körperlichen, wie von geistigen Wesenheiten; jedes erscheinende Wesen bedarf der andern; was das Eine zerstört, erhält das Andere, des Einen Tod ist des Andern Leben, und nur im Einklang mannichfaltiger Töne bildet sich die grosse Symphonie des Alls, dessen Mittelpunkt überall ist und Alles in ununterbrochener Wechselbewegung. In der Mitte des Lebens zwischen dem Göttlichen und Irdischen und an beiden Theil habend, steht der Mensch, der in allen seinen Vermögen alle Arten des Seins zeigt und so das Band der Welten ist. Die untheilbare Substanz der Seele lebt im ganzen Körper, wie die Weltseele in der ganzen Natur; bei der Erzeugung und Geburt des Menschen breitete sich der bauende Geist in die Masse aus, vom Herzen aus sein Gewebe beginnend und dorthin die Fäden wieder zurückschlingend. Der Tod ist nur Zusammenziehung in's Centrum und die Wanderung der Seele nach dem Tode eine selbstbereitete, dem

jetzigen Leben angemessene, erhöhende oder strafend erniedrigende Folge desselben. Aus Leib und Seele bestehend, erfasst der Mensch Irdisches und Himmlisches; seine Sinne und seine Phantasie, sein Hoffen und sein Sehnen gilt der Unendlichkeit, und diess erkennend geht der Mensch in Gott über, um diesem gleich Alles zu werden. Sinneswahrnehmung, Phantasie, Verstand und Vernunft oder geistige Intelligenz sind die vier Stufen der Erkenntniss; Leben, Licht, Sinn und Begriff sind alle Ein Wesen, Eine Kraft, Eine That, das All-Eine. Wer diess nicht sucht und findet, der thut Nichts und weiss Nichts; denn in ihm haben wir Alles; dem wahren Erkennen wird das Universum nicht in Substanz und Accidenz geschieden, sondern in der göttlichen Einheit erkannt. Das Gute ist das Eine, das Seiende, das Göttliche; das Böse das Nichtseiende, welches Gott nicht zukommt, sondern nur im Endlichen als Mangel und Gegensatz ist; es hat keine Wesenheit, sondern wird nur als Abwesenheit seines positiven Gegentheils erkannt, als ein Nichtsein im Seienden. Wer vom Guten abfällt, der entfernt sich von sich selbst; ist aber die Seele in ihr selber wiedergeboren, dann findet sie neue und wahre Freude an sich und an der Welt. Auch im Sittlichen ist die Wahrheit das Höchste, denn sie ist das Eine und Gute vor Allem, in Allem, über allem Besondern. Der Mensch soll nicht denken, ohne zu handeln, noch handeln, ohne zu denken; der Geist hat immer und sucht immer. Erkennen und Handeln fordern einander und vollenden sich in der Liebe; was wir verstehen, das lieben wir, und was wir lieben, das verstehen wir; der Wille trägt und belebt die Vernunft, die Vernunft weckt und leitet den Willen; die Liebe vermag gleich dem Feuer Alles in sich umzuwandeln, und wo sie im Geiste einkehrt, wird er des Gottes voll; die Begeisterung der Liebe ist aber kein Vergessen, sondern stets ein Erinnern, ein Verlangen nach dem Schönen, um in dasselbe verwandelt zu werden; denn das Ziel der Liebe ist immer die göttliche Schönheit, die sich den Seelen mittheilt und von diesen auch dem Leibe, so dass sie in allen Dingen wiederstrahlt. Wenn der Mensch im Lichte lebt, dann wird er selber Licht und nimmt die Gottheit in sich auf, wie er von ihr aufgenommen wird, er verwandelt sich in Gott und hat und begehrt ausser ihm nichts mehr. Ihn sehen, heisst von ihm gesehen werden; von ihm gehört werden, heisst ihn

hören; ihn lieben, heisst von ihm begnadigt sein. Gott ist das Kleinste und das Grösste, der Anfang, das Ende und die verbindende Mitte; er begreift sich in Allem, Alles in sich.

Pompejo Ucilio oder (wie er sich selbst auf dem Titel seiner Bücher nennt) Julius Cäsar Vanini schloss sich neben Aristoteles vorwaltend an Cardanus und Telesius, als seine Führer in der Philosophie, an. Er stammte aus einem edeln neapolitanischen Geschlecht und war zu Taurisano im Jahre 1585 geboren. Nachdem er zu Rom Philosophie und Theologie, und zu Padua und Neapel Jurisprudenz studirt hatte, lebte er unstät an verschiedenen Orten, in Amsterdam, Brüssel, Köln, Genf, Lyon, London. Um sich von dem Vorwurfe des Atheismus zu reinigen, schrieb er im Jahre 1615 seine von der staatlichen und kirchlichen Censur gebilligte Schrift: „Amphitheater der Vorsehung“, deren Standpunkt er jedoch schon im folgenden Jahre in seinen „vier Büchern Dialogen über die wunderbaren Geheimnisse der Natur, der Königin und Göttin der Sterblichen“ aufgegeben hatte, um (wie er sagt) das Religiöse den gelehrten Alten der Sorbonne zu lassen und seinen Geist an philosophischen Untersuchungen zu üben. In Toulouse wurde endlich Vanini als Päderast vor Gericht gestellt, als Atheist in's Gefängniss geworfen und unter ausgesuchten Qualen im Jahre 1619 auf dem Scheiterhaufen verbrannt. In dem erstgenannten Werke lehrte Vanini: Jegliches ist durch sich oder durch ein Anderes; das Endliche ist nicht durch sich, sondern hat ein unendliches, ewiges Sein zu seinem Grunde, Gott. Wüsste ich, was Gott wäre, so wäre ich Gott; denn Niemand kennt Gott und weiss, was er ist, als Gott selbst; aber wir können sein Wesen durch seine Werke sehen; aus sich heraus hat er die Welt geschaffen, in ihrem eignen Innern beherrscht er sie; er ist Alles, über Allem, in Allem, vor Allem, nach Allem, Alles als er selbst; er kann Nichts anders thun, als er thut, denn er ist das höchste Gut und will darum das Beste, und dieses ist Eins und kein Anderes; er wirkt Alles durch sein Sein, dieses aber ist Wissen, und so wirkt er Alles durch sein Wissen; darum ist die Vorsehung die göttliche Kraft, welche sich selber stets gegenwärtig allem Uebrigen vorsteht. Die Sünde gründet im Willen, welcher als seiend gut ist und von Gott kommt; zöge dieser seine Hand ab, so wäre kein Wille, folglich auch keine Sünde, deren Verkehrtheit nicht wäre,

wenn Gott sie nicht zuliesse; aber unser Wille ist es, der die Verkehrtheit vollbringt und somit ihr Urheber heissen muss. Das Böse wird durch das Uebermaass der Lust gestraft und das Elend zerstört sein Scheinglück; Seligkeit ist der Genuss des höchsten Guts und die Theilnahme an diesem; der Genuss des Geistes besteht in der Erkenntniss der Wahrheit; im ewigen Reiche Gottes ist Gott die Sonne ohne Auf- und Untergang, Ewigkeit ohne Zeitwechsel, Sättigung ohne Ueberdruss, Sehnsucht ohne Mangel, Triumph ohne Krieg, Freude ohne Leid, Wissenschaft ohne Schule, Anfang und Ende. — In dem zweiten obengenannten Werke geht für Vanini Gott in der Natur verloren, die er Gott selbst nennt. Die Materie ist unvergänglich und kann weder vermehrt, noch vermindert werden; sie kann nicht ohne Form sein, aber die Formen selbst wechseln. Der Himmel braucht keine Intelligenzen oder Engel zu seiner Bewegung, die in Allem gegenwärtige Gotteskraft genügt; jene hat der menschliche Geist nach seinem Bilde ersonnen. In der ewigen Natur selbst liegt das Gesetz der Erhaltung und Zeugung; die Seele ist als Nervengeist in jedem Theile des Körpers ganz; sie ist die im Samen gegenwärtige schöpferische Form des Lebens in der Materie. In der Menschengestalt fasst sich die ganze Natur als in einer Welt im Kleinen zusammen, darum hat er die Kräfte von Steinen, Pflanzen und Thieren. Von der Nahrung hängen unsere Lebensgeister ab, also auch Tugend und Laster; Sinnenglück ist des Lebens höchstes Ziel.

Zum Abschlusse gebracht wurde die Speculation dieser italienischen Philosophen des Reformationszeitalters durch die auf der Grundlage einer Erkenntnisslehre aufgebaute methodische Zusammenfassung der Wissenschaft zu einem encyclopädischen Ganzen, wie diess von Thomaso Campanella erstrebt wurde. Thomas Campanella war im Jahre 1568 zu Stilo in Calabrien geboren, im sechszehnten Jahre Dominicanermönch geworden und mit den Kirchenvätern, Aristoteles, den Platonikern bekannt geworden, zuletzt durch Telesius' Schriften angeregt, durch seine naturwissenschaftlichen Studien in den Verdacht der Zauberei gebracht, durch äussere Umstände und innere Unruhe in verschiedenen Städten Italiens umhergetrieben, wobei ihm mehrere seiner Schriften entwendet wurden, andere durch Fahrlässigkeit verloren gingen. Freimüthige Aeusserungen über politische und sociale Verhältnisse Italiens brachten ihn

bei dem Vicekönig von Neapel in den Verdacht eines Revolutionärs und Socialisten, als welcher er zu ewiger Gefangenschaft verurtheilt wurde. Sein Bild eines idealen menschlichen Gesellschaftslebens, das er in der Schrift „der Sonnenstaat" darstellte, wurde durch einen seiner Freunde im Jahre 1623 im Druck veröffentlicht. Während seiner Gefangenschaft beschäftigte er sich mit lateinischen und italienischen Gedichten, politischen und philosophischen Arbeiten. Durch die Bemühungen des Papstes Paul V. ward ihm seine Gefangenschaft erleichtert, durch Urban VIII. endlich nach siebenundzwanzig Jahren die Freiheit erwirkt. Eine Zeit lang wurde er noch zum Schein in Rom als Gefangener der Inquisition behandelt und im Jahre 1629 ganz frei. Dem in seiner Körperkraft gebrochenen Manne setzte der Papst ein Jahrgehalt aus; vor den Nachstellungen der Spanier musste er aus Rom fliehen und fand im Jahre 1635 in Paris Ruhe und durch Richelieu ein ansehnliches Jahrgehalt. In einem Dominicanerkloster der Vorstadt St. Honoré mit der Sammlung und Herausgabe seiner Schriften beschäftigt, wurde er im Jahre 1639 vom Tode überrascht. Philosoph war ihm, wer die Natur und die Gründe der Dinge erforsche und eine Wissenschaft aus eignem Geiste hervorbringe, Fremdes prüfe und es mit der Handschrift Gottes in der Welt vergleiche. Unter der Führung Gottes und der Sinne soll der Mensch philosophiren, denn ihre Erkenntniss ist die sicherste, weil sie in Gegenwart des Objects vor sich geht; der erkennende Mensch ist ein Spiegel der Welt; nicht durch Schlüsse, sondern durch innere Erleuchtung, mit reinem Herzen sieht er das Wesen der Dinge, die der Unreine nur getrübt von seiner Leidenschaft erkennt. Da aber die erscheinenden Dinge in einem beständigen Flusse und ewigen Wechsel begriffen sind, und da wir in jeder Empfindung zugleich von uns selbst zu etwas Anderem verändert werden und, das eigne Sein verlierend, ein fremdes Sein erlangen: so wissen wir eigentlich nur, wie uns die Dinge afficiren, nicht ihr Inneres selbst, sondern nur ihre durch die Sinne dargestellten Bilder und Formen; aber wir können doch aus dem Aeussern auf das Innere schliessen, aus der Wirkung auf die Ursache kommen, und wo wir nicht unmittelbar wahrnehmen, führt uns das Denken weiter, welches selbst kein leidendes Verhalten mehr ist, sondern ein Wahrnehmen des Afficirtwerdens, ein Urtheil über das Object, das in uns das

leidende Verhalten bewirkte. Die empfindende Seele ist der lichte, warme, bewegliche Nervengeist; nur von einem Theil der Sache berührt, erkennt sie auch nur diesen; das Ganze wird durch die Vernunft erschlossen. Sich selber erkennt die Seele nicht, wenn sie nicht in ihrer rechten Heimath wohnt, d. h. zu ihrem Princip, zu Gott, zurückstrebt. Das allgemeine Princip der Dinge muss das Einfachste, ein Einiges und Unendliches sein und seine Wesenheit auch die Existenz einschliessen, es muss durch sich selbst sein. Gott ist Alles nach dem Sein, das die Dinge von ihm haben; er allein heisst unendlich, da ihm Nichts mangelt; er heisst ewig, da ihm kein Nichtsein zukommt. Alle Dinge haben das Gefühl ihres Seins und ihrer Erhaltung; sie sind und wirken, weil sie wissen; je mehr ein Ding ist, desto mehr erkennt es; weil Gott Alles ist, erkennt er Alles. Weil alles Dasein eine Theilnahme des ersten ewigen Lebens ist, darum schmeckt ihm das eigne Dasein süss, und es flieht das Anderssein, weil es dessen Süssigkeit nicht kennt. Aber die Dinge sind nicht bloss durch Macht und Wissen des Seins, sondern auch durch die Liebe zu ihm; der liebende Sinn ringt, soviel als möglich göttlich zu werden, denn das wahre Leben ist Gott. Alles Leidens und Thuns Grund und Ursache ist die Liebe; Alles wird geliebt, sofern es unser Sein erhält; die Liebe des Endlichen ist Sehnsucht nach der Unsterblichkeit; die Liebe ist ewig und der Grund der Welt, das Wohlgefallen am Ewigen in Allem. Gegenstand der Liebe ist das Gute, des Hasses das Böse; dieses ist an sich nichtseiend, in einem Anderen ist es Fehler des Mangels oder des Uebermaasses; gut ist das Sein und was das Sein erhält; bös das Zerstörende. Das Gute besteht durch Macht, Weisheit und Liebe, und wo diese walten, da leuchtet die Schönheit. Von Gottes Wirken kommt das Leben, aber Tod und Verderben vom Nichts, das er zulässt. Doch ihm und der Welt stirbt Nichts; Alles wird nur verwandelt; für Gott, für das All gibt es kein Uebel; dasselbe hat nur in Bezug auf die Theile Statt, wo es Gott um des Besseren willen zulässt. Gott ist Alles zumal und in Einem, aber ohne die den besonderen Dingen anhängenden Unvollkommenheiten. Was Gott als nothwendig weiss, das will er auch; nur weil seine Vorsehung im All der Dinge waltet, stimmt das Getrennte zusammen. Alles wirkt aus Gott und in Gott, Alles ist in ihm und Er in Allem; das

Erkennende und Erkannte ist Er, der sich selbst liebend und erkennend alle Dinge erkennt und liebt. Alles dient Gott wollend oder nicht wollend und ist ein Spiel vor seinen Augen; aber die Vorsehung hebt unsere Freiheit nicht auf, also auch nicht die Sünde. Formell ist das Böse frei, als That ist es nothwendig, aber die Sünde darin ist unwirklich; die böse Absicht setzt sich nicht durch, sondern wird von Gott anders gewendet. Die ganze Welt ist Sinn, Leben und Seele, Leib und Bild des höchsten Gottes; um ihrem grossen Leben zu dienen, wechselt in ihr Tod und Leben. Es stirbt in uns das Brot und wird Nahrungssaft; dieser stirbt und wird Blut; das Blut stirbt und wird Fleisch, Nerv, Knochen, Samen; es erfährt vielfache Verwandlungen, Freuden und Schmerzen in unserm Leben. Die Seele des Menschen stammt von Gott, der empfindende Lebensgeist ist ihr Organ; sie bedarf des sinnlichen Lebens, um die Welt in sich aufzunehmen, aber sie erhebt sich über das Sichtbare in das Ewige. Der Mensch ist in Gott und Gott in ihm; diess zu erkennen, ist die Seligkeit; dazu wird die ganze Welt erneuert und wiedergeboren werden, Alles wird den Kreislauf durch alle Formen nehmen, dann findet die Wiederbringung aller Dinge statt, die Rückkehr in Gott.

§. 42.

Die mystisch-theosophische Philosophie der Reformationszeit.

Bereits in den philosophischen Bestrebungen dieser Italiener waltete die naturphilosophische Anschauung vor; die Lust an der Natur und ihrer Durchforschung war im Reformationszeitalter erwacht und denkende Männer suchten ihre Zeit durch Hinweisung auf den wahren Zusammenhang der Dinge vom astrologischen und magischen Aberglauben zu befreien. Die Schrift des Grafen Pico von Mirandola gegen die Sterndeuterei wirkte indessen, wie ähnliche Bestrebungen in gleichem Sinne, nur langsam, und wir sehen noch Pomponazzo lehren, nur durch Vermittelung der Sterne könne Gott die Erde erhalten und Veränderungen hervorbringen, und lasse sich jedes irdische Geschehen auf die Wirksamkeit der Sterne zurückführen und, wenn letztere erforscht worden sei, auch vorherbestimmen. Die natürliche Magie, mit der Arzneikunde verbunden, galt damals als Inbegriff einer auf die Kenntniss geheimer Kräfte

gebauten Weisheit. Die zerstreuten magischen Kenntnisse damaliger Zeit hatte in der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts Johann Baptist Porta in seiner Schrift von der natürlichen Magie gesammelt, worin er durch einen allgemeinen Weltgeist alle Dinge verbunden sein lässt und die Natur selbst, nicht die jenseitigen Geister, für den Grund magischer Wirkungen erklärt, wodurch er dem Aberglauben und dem Unfug der Hexenverfolgungen mit Erfolg entgegenwirkte. In diesem Sinne, um dem Hexenwesen entgegenzutreten, schrieb der Arzt Jakob Weyer seine Schrift über die Werke des Teufels. Dessen Lehrer und Freund Agrippa von Nettesheim hat die natürliche Magie, als die wahre magische Wissenschaft, philosophisch zu begründen versucht. Im Jahre 1487 zu Köln aus edelm, ritterlichem Geschlechte geboren, studirte er neben der Jurisprudenz und Medicin die geheimen Künste und Wissenschaften und stiftete in Paris schon als Jüngling einen Bund für letztere. Darauf reiste er mit einzelnen Mitgliedern dieses Bundes mit seiner Goldmacherbude in Spanien, Italien und Frankreich umher, wodurch er den Ruhm seiner magischen Praxis zusehends wachsen sah. Aus England wandte er sich nach Köln und Würzburg, gab seine „geheime Philosophie“ heraus, trat 1510 auf kurze Zeit in kaiserliche Dienste, zog dann wieder in Italien umher und gab, nach erlittenem Verluste seines Vermögens, seine Schrift „über die dreifache Weise, Gott zu erkennen“ heraus, die ihm ein Jahrgehalt vom Grafen von Monferrat erwarb, bei dem er zwei Jahre lebte, worauf er eine Stelle als Syndicus in Metz annahm, von wo er sich erst nach Köln, dann nach Freiburg, später nach Lyon wandte und in französische Dienste trat, die er 1527 verliess, um als kaiserlicher Archivar und Geschichtschreiber nach Antwerpen zu gehen. Nachdem er sein Hauptwerk „von der geheimen Philosophie“ in umgearbeiteter Gestalt herausgegeben, starb er im Jahre 1535 in Grenoble. Die Magie, so lehrt er in dieser Schrift, zeigt uns als vollendete Wissenschaft das All in seiner Totalität und in der innigsten Wechseldurchdringung aller Kräfte und Wesenheiten, sie lehrt uns die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit der Dinge, die Möglichkeit ihrer Verbindung zu grösserer Wirksamkeit und die Mittel, um die Eigenschaften der höheren auf die niederen herabzuziehen. Alle Elemente wirken zur Erzeugung eines jeden Dinges zusammen, jedes folgt aber vorwaltend einem besondern Elemente. Auch die Sterne und die

Geister sind nach dem Wesen der Elemente unterschieden, ihnen und ihrer Mischung entspringt alle Kraft und Eigenschaft. Durch die Weltseele lässt Gott geheime Kräfte auf die Dinge einströmen, unter Mitwirkung der Geister und Gestirne. Geist und Körper sind durch den allgemeinen Lebenshauch (Aether) oder Weltgeist verbunden, in welchem aller Dinge Zeugungskraft und Samen liegt. Alle Dinge ziehen einander an oder stossen einander ab; Alles ist in Allem und wirkt auf Alles; insbesondere ist Alles den Gestirnen und jedes einem besondern Sterne vorzugsweise unterthan; im Menschen, als dem vollendeten Bilde des Universums, finden sich in himmlischer Harmonie die Zeichen und Charaktere aller Dinge, der Mensch enthält und trägt alle Maasse der Welt in höherer Würde. Die Seele der Welt aber ist ein einiges, Alles erfüllendes, durchdringendes und verbindendes Leben, so dass in Einem Theile der Welt alle anderen berührt werden. Der Geist, der in uns waltet, ist der Werkmeister alles Wunderbaren, darum müssen wir zum ewigen Geist emporsteigen, wenn wir glücklich forschen und wirken wollen; zwei Pfade führen zu ihm hinan: Erkennen und Handeln. Der höchste Gott ist heiliger Kräfte voll, die als Strahlen von ihm ausgehen; er hat zwei ihm ähnliche Bilder geschaffen, die Welt als das Spiel seiner Macht und Herrlichkeit, den Menschen als das Spiel seiner Wonne. Als Ausdruck der ewigen Wesenheit ist die Welt unermesslich, ewig, unvergänglich, voll Lebens, und der Tod nur ein leerer Name, nur Trennung und umwandelnde Wiedergeburt. Der Mensch, als die Welt im Kleinen, enthält Alles, was in Gott ist, und wer sich selbst erkennt, der erkennt in sich Alles, namentlich Gott, und mit ihm vereinigt, wirkt und waltet er schön und wunderbar. In der Entzückung und Entrückung der Seele reisst Gott dieselbe aus ihrem Versunkensein in die untere Welt wieder zu sich empor.

Diese Keime einer mystisch-magischen Naturphilosophie, wie sie sich bei Agrippa von Nettesheim finden, sind mit grösserem philosophischen Talent von Theophrastus Paracelsus weiter entwickelt worden. Theophrast von Hohenheim war im Jahre 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz geboren, auf mehreren Universitäten und sodann auf Reisen nach Schweden, Ungarn, Spanien und Portugal und in den Orient gebildet und im Jahre 1526 als Professor der Naturgeschichte und Medicin in Basel angestellt worden. Später begegnen wir ihm

als Arzt in Colmar, in der Schweiz, in Augsburg, Böhmen, Ungarn, Kärnthen, Wien, bis er im Jahre 1541 zu Salzburg im Hospital starb. In seinem Hauptwerke „von der Natur der Dinge“ gründet er sein mystisch-naturphilosophisches System auf vier Säulen: Philosophie, Astronomie, Alchymie und Tugend. Die Philosophie, so lehrt er, ist nichts anders, als die unsichtbare Natur selbst, der lebendige Spiegel, in dem die Welt ihr eignes Bild erfasst und anschaut, so dass der Philosophus nichts anders findet im Himmel und auf der Erde, als was er im Menschen auch findet, und dass der Arzt im Menschen nichts findet, denn was Himmel und Erde auch haben. Aber Gott allein offenbart uns Alles in der Natur und zündet das innere Licht an; der Grund aller Dinge ist Gott, das Licht aller Geister, wer sich in Gottes Wesen vertieft, ist der wahre Gelehrte, denn er erkennt die Dinge in ihrem Urquell und ihren schöpferischen Ideen; der ächte Magus deutet die Signatur des Himmlischen im Irdischen. Alles ist lebendig und der Tod nur eine Umkehrung und Veränderung der Kräfte und Tugenden; alles Sterben ist Wiedergeburt. Alles ist beseelt, jeder Körper hat seinen Lebensgeist, dessen thätige Kraft in der Materie waltet. Im Firmament und Makrokosmos sind alle Glieder des menschlichen Körpers dem Wesen nach enthalten; drei Elemente oder Grundstoffe bilden aber das grosse Mysterium aller Dinge; Salz als das Princip des Festen, Schwefel als das Princip des Feurigen und Quecksilber als das Princip des Flüssigen. Drei Welten werfen in den Menschen ihre Strahlen, das Himmelreich, die Gestirne und die Elemente; und alle Geschöpfe sind Buchstaben, um des Menschen Herkommen zu beschreiben. Die geheime Kraft aber, die das Einzelne zur Vollendung bringt, ist der Naturgeist, der Adech oder Archäus, der Alles bereitet und im Magen das Geschäft des Chemikers übt, indem er Gifte und Nahrungsstoffe scheidet und Brot und Blut verwandelt. Im Wesentlichen auf demselben naturphilosophisch-mystischen Boden, wie Paracelsus, stand der zu seiner Zeit als Chemiker und Arzt berühmte Johann Baptista von Helmont (geboren 1577 in Brüssel). Ihre höchste Vollendung hat jedoch diese Richtung erst in der Theosophie Jacob Böhme's gefunden.

Jakob Böhme war im Jahre 1575 zu Alt-Seidenberg bei Görlitz in der Oberlausitz geboren und las als Schusterlehrling neben der Bibel religiöse und astrologische Bücher, insbesondere die Schriften der protestantischen Mystiker Schwenk-

feld und Weigel und des Paracelsus. Nachdem er seit dem Jahre 1594 sich in Görlitz als Schustermeister niedergelassen hatte, schrieb er in Folge einer ihm zu Theil gewordenen inneren Erleuchtung die „Morgenröthe im Aufgang“, deren Manuscript aus Freundeshand auch abschriftlich in die Hände des Görlitzer Hauptpastors Richter kam, durch dessen Veranstaltung dem wunderlichen Schuster durch den Magistrat der Stadt ferneres Bücherschreiben untersagt wurde. Erst seit dem Jahre 1619 verfasste er, dem inneren Drange folgend, eine Reihe weiterer Schriften über die drei Principien göttlichen Lebens, über das dreifache Leben des Menschen, von der Seele, von der Menschwerdung Christi, von der Signatur der Dinge oder der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, von der Gnadenwahl, der Weg zu Christo, das mysterium magnum u. A. Von der Bosheit seines geistlichen Gegners fortwährend verfolgt, begab er sich eine Zeitlang nach Dresden und starb bald nach der Rückkehr in Görlitz im Jahre 1624. In grossartigen und seltsamen mystischen Bildern der Phantasie und tiefsinnigen Ahnungen des religiösen Gemüths mit dem Ausdruck seiner Gedanken ringend, hat der görlitzer Schuster in seinen theosophisch-mystischen Werken, als prophetischer Vorläufer der neuern Religionsphilosophie, durch die Begründung der Dreieinigkeit als vor- und überweltlicher, dann aber auch innerweltlicher Selbstoffenbarung Gottes die Grundzüge eines Systems christlich-theistischer Weltanschauung aufgestellt, welches Vorbild und Grundlage der modernen Religionsphilosophie geworden ist. Der Geist, so lehrte Böhme, als inneres Wort Gottes vereinigt Vernunft und Offenbarung. In der unmittelbaren Tiefe des menschlichen Selbstbewusstseins wird das Mysterium des göttlichen Wesens als in seinem Eben- und Abbilde angeschaut; aber nur durch innern Kampf und sittliche Läuterung der Seele steht diese Anschauung und höchste Erkenntniss Gottes zu erreichen, in welcher Gott selbst unser Wissen und Sehen ist. Aus der Historie soll sich Keiner einen Erkenner und Wisser des Wesens nennen, sondern allein aus dem Geist. So ist auch mir nach harten Stürmen mein Geist durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit, und im göttlichen Lichte ist mit grossem Trieb mein Wille gewachsen, das Wesen Gottes zu beschreiben, dessen Erkenntniss mir aufgegangen ist. Der Himmel ist in meinem Geiste offenbart, dass ich die Dinge erkenne; wie in Gott Alles und Gott selber Alles ist, wie der

heilige Geist Alles erfüllt und in der Seele creatürlich wird als ihr Eigenthum, so sieht sie in das göttliche Wesen, darin sie ihren Quell, ihr Herkommen und ihr Leben hat. Gott ausser Natur und Creatur in sich selber ist die ewige Einheit, als das unmässliche einige Gut, welches ohne allen Ursprung der Zeit nirgend einen Ort noch Stelle hat. In der Ewigkeit, als im Ungrunde ausser der Natur, ist Nichts als eine Stille ohne Wesen, eine Freiheit ohne Qual, eine ewige Ruhe; der Ungrund ist das Nichts und das Alles, das ewige Eine. Der ungründliche Wille ist eine ewige Beschaulichkeit seiner selbst, und also führt sich der Ungrund in Grund zu seiner Selbstoffenbarung und zur ewigen Weisheit und Wunderthat ein. Dieses Sehnen des ewigen Wesens Gottes ist die Quelle des Lebens; im Nichts urständet der Wille, das Nichts in Etwas einzuführen, damit sich der Wille finde, fühle und schaue; denn in Nichts wäre er ihm nicht offenbar. So fasst sich der Wille in sich selbst zu seinem eignen Grunde; der Wille ist der ewige Vater des Grundes, die Empfindlichkeit der Liebe ist der ewige Sohn, welchen der Wille in sich gebiert zu einer empfindlichen Liebeskraft, und der Ausgang der wollenden empfindlichen Liebe ist der Geist des göttlichen Lebens. Der Vater fasst sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung, sie ist der Sohn; der Wille spricht durch das Fassen sich selber aus, und so ist er der Geist, das Band, wodurch Vater und Sohn in einander bestehen, die webende Kraft und Verständigkeit Gottes. So scheidet sich der einige Wille des Ungrundes in dreierlei Wirkung, bleibt aber doch einiger Wille. Der Geist besteht nicht in sich selber ohne Leib; Gott ist Geist, darum die ewige Natur sein leiblich Wesen; die ewige Natur ist das Chaos, daraus Licht und Finsterniss ewig fliessen und offenbar werden; die ganze sichtbare Welt ist in diesem ewigen Grunde gelegen; es ist in der ewigen Natur Alles in einander, als ein kräftig ringendes Liebespiel; die ewige Weisheit ist das rechte göttliche Chaos, darin Alles liegt als eine göttliche Imagination. In sieben Naturgestalten (Müttern, Quellgeistern, Qualitäten) stellt sich das göttliche Leben dar; ihrer sechs gebären immer die siebente, und so eine nicht wäre, so wären die andern auch nicht; sie ringen in Einem Liebespiel mit einander; in Gottes Wesen steigen sie alle in einander auf und gebären sich in einem Cirkel. Die erste heisst die Begierde; denn das Nichts ursacht den Willen, dass er begehrend

ist und das Begehren ist eine Imagination; da sich der Wille im Spiegel der Weisheit erblickt, imaginirt er aus dem Ungrunde in sich selber und macht sich in der Imagination einen Grund in sich selber. Und so entsteht mit der ersten zugleich die zweite Naturgestalt, die Bewegniss; sie bringt die angezogene Begierde in Vielheit und ist die wahre Wurzel zum Leben. Aber die herbe Begierde fasst sich und zieht sich in sich und macht sich damit voll, hart und rauh; die Härte ist haltend und das Ziehen ist fliehend; das Eine will also in sich, das Andere will aus sich; da sie aber doch nicht von einander weichen oder sich trennen können, so werden sie in einander gleich einem drehenden Rade und herrscht die grösste Unruhe, und daraus ergiebt sich die dritte Qualität, die Angst oder Empfindlichkeit. Das Geburt- und Angstrad wird nur vermöge der vierten Qualität in Ruhe gesetzt, und diese ist der Feuerblitz, der durch die Begierde der Natur und durch das Sehnen der Freiheit entzündet wird. Das Feuer scheidet die finstere und lichte Welt, den Zorn und die Liebe; alle Wesen urständen vom Feuer, in welchem die Angst eine Liebe wird. Die fünfte Qualität ist das Liebefeuer, des Lichtes Kraft und Welt, eine Kraft der Einheit; die Liebe gibt das Wesen als die Geburtsstätte für den Samen aller Dinge. Führt sich die Liebe der Einheit in Wirken und Wollen, so entsteht die sechste Qualität, das Verständniss als der Hall oder Schall. Das Wesen, worin diese Naturgestalten alle sich wirksam erweisen, wie die Seele im Leib, ist die siebente Gestalt; sie ist der Leib, der aus den andern sechs Quellgeistern geboren wird; in ihr kommt Alles zur Fasslichkeit. Diese sieben ineinanderstehenden Gestalten bilden das Liebespiel des Lebens, und nur indem die Kraft Gottes in Schiedlichkeit und Empfindlichkeit kommt, so dass die einzelnen Kräfte in ihrem Liebespiel mit einander ringen, eröffnet sich in ihnen das grosse unermessliche Liebefeuer in Geburt der heiligen Dreifaltigkeit. Aber kein Ding mag ihm selber ohne Gegensatz offenbar werden, und so kein Gegensatz im göttlichen Leben wäre, so wäre auch keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, noch Verstand, noch Wissen darin; denn was nur Einen Willen hat, das hat keine Schiedlichkeit. Und wenn sich der verborgene Gott nicht aus seinem einigen Wesen und Willen in Schiedlichkeit des Willens ausgeführt hätte und stände dieselbe Schiedlichkeit des Willens im Leben nicht im Streit, wie wollte

ihm denn der verborgene Wille Gottes offenbar sein? Ohne Grimm ist kein Leben, er ist die Wurzel aller Dinge; ohne ihn wäre der Tod, in ihm allein steht Macht und Gewalt, aus ihm gehen alle Wunder hervor; in Ja und Nein bestehen alle Dinge, es sei göttlich, teuflisch oder irdisch. Das Eine oder das Ja ist eitel Kraft und Leben; das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf dass die Wahrheit offenbar und Etwas sei, darinnen ein Gegentheil sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich, wollend und das zu lieben sei. So heisst die finstere Welt als der Grund des eignen Willens das erste Princip und das andere Princip als die göttliche Kraftwelt; also sind in Gott zwei Principien, ein Liebefeuer und ein Zornfeuer; das dritte Princip göttlichen Lebens aber ist die sichtbare göttliche Welt. Im Worte, dem Ausfluss des göttlichen Willens oder der göttlichen Wissenschaft, spricht Gott sich selbst und alle Dinge aus; aus diesem ewigen Wirken der Empfindlichkeit und Findlichkeit ist die sichtbare Welt mit allem ihrem Heer entsprungen. Die Welt ist ein Spiegel der ganzen Gottheit in Liebe und Zorn; was in der ewigen Gebärung, das ist auch in der Schöpfung, die Creatur muss also das Siegel der Dreieinigkeit tragen und die Geburt der Dreizahl in ihrem Herzen haben. Darum redet die Seele in der Erkenntniss nicht von fremden Dingen, sondern von den Wundern Gottes, in denen sie steht, und von sich selbst; denn sie wird sehend in Gottes Licht und sieht sich selbst. Die Erde hat eben solche Qualitäten oder Quellgeister, wie der Himmel oder die Tiefe, und Alles gehört mit einander zusammen zu einem Leib, dem Leibe Gottes. Die Schöpfung ist aber damit erfolgt, dass die Gestalten, wie sie von Ewigkeit waren in geistiger Form, in der göttlichen Weisheit erblickt worden, nun mit dem Werde in dem Willengeiste Gottes begreiflich gemacht wurden. Durch der Engel Geschäft regiert Gott alle Dinge; die Kraft und das Wirken ist Gottes, sie aber sind seine Werkzeuge. Jeder Engel, der in Gottes Licht und Kraft leben will, muss die Selbstheit der Begierde aufgeben und sich mit seinem Eigenthume ganz Gottes Willen ergeben, dem eignen Willen absterben und dafür im Lichte der Liebe ausgrünen. Das Leben der ewigen Creatur ist in seinem Anfange ganz frei gewesen; auch dem Lucifer stand es frei, in das Licht der Liebe zu imaginiren; aber er zog sich aus der Liebe in Gottes Zorn, in den Grimm der Natur ganz nach seinem eignen Willen; damit war er ausser

Gott getreten und wurde festgehalten in dem Abgrund der Hölle, und es wurde aus dem lichten Engel ein finsterer Teufel. Höher, als Engel und Teufel steht der Mensch, der das Wesen aller Wesen heisst und in dessen Macht Alles steht. Im Falle des ersten Menschen wurde statt des himmlischen, paradiesischen Leibes der irdische Leib nach seinen Eigenschaften offenbar, und der Mensch, der ursprünglich mit paradiesischer Vollkommenheit geschaffen und von der göttlichen Liebe völlig durchleuchtet war, wurde nach dem äussern Leibe ein Thier gleich andern Thieren, so dass ihm nun Himmel und Paradies und die Gottheit selbst ein Mysterium wurden und sein himmlisches Leben ihm jetzt unbegreiflich war. Aber das Böse muss eine Ursache sein, damit das Gute ihm selbst offenbar werde; Sünde ist der Wille, der sich von Gott scheidet in Eigenes, und sein eignes Feuer weckt. Aller böse Wille ist ein Teufel, aber auch in den Gottlosen ist Gott, aber er ist ihnen nicht offenbar nach seinem Liebeleben und wird von ihnen nicht ergriffen. In uns selber liegt das Centrum, daraus Böses und Gutes quillt; denn wer in Gottes Zorn will, den will Gottes Zorn haben; wer aber in die Liebe will, den will Gottes Liebe haben. Ist Einer ein böser Mensch gewesen und hat ihn schon Gottes Zorn zur Verdammniss erwählt, lässt er aber das Fünklein der Liebe Gottes wieder in's Lebenslicht ein, das immerdar vor ihm steht und ihn ruft, so ist alsbald in demselben Fünklein der Wähler zum Himmelreich. Sollte der Seele des Menschen nach dem Falle geholfen werden, so musste sich die Gottheit nach dem Lichte des ewigen Lebens bewegen; das Herz Gottes mit seinem Lichte musste in sie kommen. Das in Eva's Samen eingeleibte göttliche Wort ward von Mensch zu Mensch im himmlischen Theile mit fortgepflanzt, bis auf die Zeit der Erweckung in Maria. Die alten Heiligen und Frommen in der Zeit vor der Menschwerdung Christi erkannten nicht Christum in ihrem Samen, sondern nur in ihrem Geist und ihrer Seele, in der Glaubensbegierde; das göttliche Wort stand bei ihnen im innern verblichenen Bilde und eröffnete sich und zeigte dem äussern Menschen an, was ihm begegnen sollte. Die da ihren Willen in Gott richteten, haben das Wort der Verheissung empfangen, denn die Seele war darin eingenommen; und so ist das ganze Gesetz vom Opfer nichts anders, als ein Vorbild der Menschheit Christi; das Opfer war ein Zeichen des Zieles, das Gott sich selbst vorstellte. Die reine züchtige

Jungfrau, in welcher Gott geboren worden, war vor Gott, ehe Himmel und Erde geschaffen worden; und sie hat sich in Maria eingelassen, so dass ihr neuer Mensch im heiligen Elemente Gottes gewesen und Gott und Mensch hier wieder eins ward und, was Adam verloren hatte, sich wieder aufthat. Das lebendige Wort, das in der ewigen Jungfrau wohnt, zog das Fleisch der Maria an sich, und so ward denn in neun Monaten ein vollkommener Mensch mit Seele, Geist und Fleisch. Das Wort ist allenthalben Mensch geworden, es ist allenthalben geöffnet in der göttlichen Wesenheit, darin unsere ewige Menschheit stehet. Wir sollen nämlich in demselben lieblichen Wesen in Ewigkeit stehen, darin die Jungfrau Gottes steht, und müssen Gottes Jungfrau anziehen, denn Christus hat sie angezogen. Christus ist gekommen, den Schaden zu heilen, der dem Adam geschah, als er dem Himmelreich abstarb, nämlich den in Adam verblichenen innern Menschen aufzuwecken und in seiner Kraft neu zu gebären, ihn in die göttliche Wesenheit wieder einzuführen. Darum musste Christus sterben; er gab sich willig in den Zorn und löschte den mit seiner Liebe. Der innere Mensch Christus nahm unsere Sünde auf sich und liess den Leib, darauf er der Menschen Sünden gelegt hatte, als einen Fluch Gottes an's Kreuz hängen. Sterbend vergoss er sein Blut des heiligen Menschen in das Wesen des äussern Menschen, darin der Tod war, der damit in seinem Gift und Grimm wie ertödtet dahin sank. Das Bild der Liebe selbst musste in den Grimm des Sterbens eingehen, auf dass Alles in den Tod sinke und in Gottes Willen und Erbarmen durch den Tod und völlige Gelassenheit in paradiesischer Wesenheit wieder aufgehe, damit Gottes Geist Alles in Allem sei. Keiner aber mag Gott schauen, es werde denn Gott zuvor in ihm Mensch; der Mensch mit seinem freien Willen stehet sowohl in der grimmen Qual, als in der göttlichen Kraft und wird von beiden angezogen und gehalten; in ihm aber liegt das Centrum und er hält die Wage zwischen diesen beiden Welten. Ein Jeder sehe zu, was er thut; ein jeder Mensch ist sein eigner Gott und sein eigner Teufel. Zu welcher Qual er sich neiget und der er sich einergibt, die treibt und führet ihn, derselben Werkmeister wird er. Es braucht der Wille nur von der falschen Wirkung stille zu stehen, so hebt er an, mit seinem Willen in den Abgrund zu ersinken. Die göttliche Sonne scheint in der Seele im Abgrund, und es liegt an ihr, ob sie sich mit ihrem Willen,

den sie aus Gott hat, wieder einen Augenblick in Gottes unergründlichen Willen einersenken will. Er muss sich ganz in Gottes Gehorsam einwerfen, dann macht ihn Gott zu seinem Kinde; er muss todt sein, dann lebt Gott in Christo in ihm. Aber manches Ding ist mehr teufelisch, als menschlich; das Licht durchdringet solche Seele wohl, aber es findet kein Wesen der Liebe das es sich darein anzünden könnte, und so bleibt denn der creatürlichen Seele Wesen ausser Gott, in sich selbst wohnend, und ebenso auch ausser Christus. Niemand kann die Sünden vergeben, als Christus im Menschen; wo also Christus im Menschen lebt, da ist die Absolution. Wenn Christus aufsteht, so stirbt Adam mit seinem Wesen; darin liegt die Vergebung der Sünden, und wer Christum in sich hat, der ist mit Christo gekreuzigt und gestorben und lebt in seiner Auferstehung. Glauben ist ein Nehmen der verheissenen Gnade Christi, ein Nehmen aus Gottes Wesen, aus Gottes Wesen essen und seinen Hunger damit stillen und also Gottes Wesen anziehen als einen Leib der Seele. So wird denn in dem alten Menschen ein neuer geistlicher Mensch göttlicher Sinne und Willens geboren, welcher die Lust des Fleisches täglich tödtet und durch göttliche Kraft die Welt zum Himmel und den Himmel zur sichtbaren Welt macht, also dass Gott Mensch und Mensch Gott wird, bis endlich der Baum in seinen höchsten Stand kommt und nun die äussere Schale davon abfällt und er jetzt dasteht als ein geistlicher Baum des Lebens im Acker Gottes. Wir werden zwar auch dann noch immerdar versucht; aber in Christo, der überwunden hat, können wir siegen. So ist denn die Seele des rechten Christen oft in Angst, wenn die Hölle auf sie dringt und sich in ihr will offenbaren; aber sie ersinkt in die Hoffnung der göttlichen Gnade und stehet als eine schöne Rose mitten unter Dornen, bis das Reich dieser Welt im Sterben des Leibes von ihr fällt. Dann erst, wenn sie nichts mehr hindert, wird sie recht in Gottes Liebe offenbar. Wo der Mensch nicht wohnet, da hat die Liebe ihren Sitz im Menschen; in der zu Grunde gelassenen Seele, da sie ihres eignen Willens erstirbt und selber nichts mehr will, als was Gott will, da wohnt die Liebe; soviel der eigne Wille ihm selber todt ist, soviel hat sie die Stätte eingenommen. Das ist der edle, hochtheure Stein der Weisen, der die Natur verwandelt und einen neuen Sohn im alten gebiert, und durch den man Alles findet im Himmel und auf

Erden. Darin stehet das ganze Werk, dass das himmlische Ding das irdische in sich zu einem himmlischen, die Ewigkeit die Zeit in sich zur Ewigkeit machen soll. Im Tode fahren die Essentien des Leibes in die Erde; so bleibet denn Nichts vom äussern Menschen, sondern er ist hin, denn er hatte Anfang und Ende. Die Seele des Menschen stehet in drei Principien, im Reiche des Zornes und im Reiche der Liebe Gottes und im Reiche dieser Welt. Wohin sie sich in dieser Zeit begeben hat, darin stehet sie, wenn sie das äussere Reich verlässt; wohin Jeden sein Wille treibt, in dem Reiche steht er, und wenn ihn dann das Wesen der vier Elemente verlassen wird in seinem Sterben, so bleibet allein die innere giftige böse Qual. Hast du deine Seele und den Geist, der dir ist vom höchsten Gut gegeben worden, nicht allhie in dieser Zeit wieder in Gottes Licht entzündet, so fällt sie im Mysterium dem Centrum der Natur wieder anheim und kommt in die Angstkammer der ersten vier Naturgestalten. Wenn aber ein Mensch eine stete Begierde nach Gott hat; wenn ihm die göttliche Kraft quillet, dass er das Licht des Freudenreichs darin entzünden mag und schmecket, was Gott ist: ein solcher Mensch trägt das göttliche Bildniss mit himmlischem Wesen auch in der Zeit des äusseren Lebens in sich, der stirbt ewig nicht, sondern lässt nur das irdische Reich von sich gehen, welches ihm in dieser Zeit ein Gegensatz und eine Hinderung gewesen und womit ihn nur Gott verdeckt hat. Der jüngste Tag ist nichts anders, als eine Zerbrechung des Todes, der in den vier Elementen ist. Die Sonne und die Sterne werden dann wieder in ihren ersten Ort treten nud nach ihrer jetzigen Form vergehen, denn dann wird das Herz Gottes wiederum im Leibe dieser Welt leuchten und Alles erfüllen, und an dem Orte, wo jetzt die Welt steht, wird ein lauteres Paradies sein. Die neue Erde wird aus himmlischer Wesenheit sein; aus der Hülse des gegenwärtigen Leibes wird der neue Leib erwachsen, der geistliche Leib, den wir im Himmel haben. Im geistlichen Leben ist kein Mann und Weib, sondern alle sind nur gleich den Engeln Gottes, Alle Eines Geschlechts, als männliche Jungfrauen. Das ganze Himmelheer ist in Eine Harmonie gerichtet und im Himmelreiche ist Nichts als Liebe und Eintracht; Gott ist Alles in Allem und ausser ihm Nichts mehr.

§. 43.

Die antischolastisch-empirische Philosophie der Reformationszeit.

Am Ausgange des Reformationszeitalters zugleich in die Zukunft der Philosophie blickend tritt der Engländer Franz Bacon auf, welcher im Jahre 1561 geboren war und als frühreifer Knabe in Cambridge und Paris studirte. Als ausgezeichneter Jurist wurde er Rechtsanwalt der Königin Elisabeth und durch deren Nachfolger Jakob I. im Jahre 1617 zum Lordsiegelbewahrer, zum Grosskanzler und zum Freiherrn von Verulam erhoben, aller dieser Würden jedoch in Folge mangelnder Gewissenhaftigkeit in seiner Amtsverwaltung durch Richterspruch verlustig erklärt und zu einer bedeutenden Geld- und Gefängnissstrafe verurtheilt, die ihm indessen durch den König erlassen wurde. Den Rest seines Lebens ausschliesslich den Studien widmend, starb er im Jahre 1626. In seinem novum organon stellte er in der inductiven Methode ein neues Princip der Naturforschung, das Princip philosophischer Empirie, auf, worin sein eigentliches Verdienst in der Geschichte der Philosophie besteht. In der Schrift „de augmentis scientiarum" gab Bacon eine encyclopädische Uebersicht sämmtlicher Wissenschaften, die indessen nichts eigentlich Neues enthält. Die Grundgedanken seines Philosophirens sind im Wesentlichen folgende: Die Wissenschaften in ihrem bisherigen Zustande haben keine bedeutenden Fortschritte gemacht, weil die reine und ächte Naturphilosophie, die Mutter aller Wissenschaften, fehlte und sie theils durch die scholastisch-aristotelische Logik, theils durch die natürliche Theologie in der Schule und der Neuplatoniker verfälscht und verdorben waren. Die Wissenschaften hatten sich von ihrer Wurzel, der Natur und Erfahrung, losgerissen; zu ihr müssen sie zurückgeführt werden, und von Grund aus erneuert werden. Dazu ist es nöthig, dass sich der Geist von allen abstracten und leeren Theorien und Vorurtheilen reinige und mit der Erfahrung von vorn beginne. Nur auf sie allein stützen sich mit der Naturwissenschaft alle übrigen Wissenschaften; eine Erfahrung aber, die durch keine bestimmte Methode geleitet wird und nur sich selbst überlassen ist, bleibt nur ein blindes, principloses Umhertappen. Sinn und Verstand reichen zur Erfahrung und Erkenntniss nicht hin, nur durch die Kunst einer bestimmten Methode wird der Geist

den Dingen gewachsen, und diese Methode ist die wahre Induction, die vom sinnlich Gegebnen nach und nach in ununterbrochenem Stufengang zu allgemeinen Sätzen aufsteigt und erst dann eine Sache positiv bestimmt, wenn sie alle nicht zur Sache gehörenden Bestimmungen von ihr abgesondert und weggeworfen hat. Die Empirie schreitet immer nur von Erfahrungen zu Erfahrungen, von Versuchen zu neuen Versuchen fort, die Induction dagegen zieht aus den Versuchen und Erfahrungen die Ursachen und allgemeinen Sätze heraus und leitet dann wieder neue Erfahrungen und Versuche aus diesen Ursachen und allgemeinen Sätzen ab. Die Naturwissenschaft ist Naturgeschichte und Naturphilosophie, letztere wiederum theoretische und praktische. Die theoretische Naturphilosophie hat als Physik die Erforschung der Materie und der äussern wirkenden Ursache mit dem Veränderlichen und Unbeständigen zum Gegenstand, als Metaphysik dagegen geht sie auf die allgemeinen Formen und Zweckursachen. Die praktische Naturphilosophie enthält die Mechanik und ausserdem die Magie als die Wissenschaft oder Kunst, aus der Erkenntniss der verborgenen Formen erstaunenswürdige Wirkungen oder Experimente abzuleiten und die grossen Thaten der Natur an's Licht zu bringen. Dem menschlichen Leben Nutzen zu bringen, ist überhaupt der Zweck der Wissenschaft, die darum auf Verbindung der ruhigen Betrachtung mit der praktischen Thätigkeit ausgeht. Der Mensch vermag nur soviel, als er weiss, und nur derjenige beherrscht die Natur, der ihr seinen Verstand unterwirft. Die Wissenschaft ist Abbild des Seins, der Wahrheit; was würdig ist zu existiren, ist auch würdig, gewusst zu werden; die Wahrheit des Seins und des Erkennens ist identisch. Die Wissenschaft der Geschichte hat im Gedächtniss, die Poesie in der Phantasie, die Philosophie in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung. Die Philosophie ist ihrem Objecte nach entweder Theologie oder Naturphilosophie oder Philosophie vom Menschen; die mehreren Wissenschaften gemeinsamen Grundsätze und allgemeinen Principien stellt die erste Philosophie auf.

Dem Standpunkt Bacon's sich anschliessend und das Princip der philosophischen Empirie in seiner Reinheit herausarbeitend treten Hobbes und Gassendi auf.

Thomas Hobbes war im Jahre 1588 zu Malmesbury in der Grafschaft Wilton geboren, durch seine Studien mit gründlichem Hass gegen die scholastische Logik und Metaphysik

erfüllt, durch die klassischen Schriftsteller zum Eklektiker geworden und durch das Studium Euklids zur Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie geführt. Dem Bacon befreundet, lernte er auf Reisen in Frankreich und Italien Galiläi und Gassendi kennen und suchte später während der sein Vaterland zerrüttenden Bürgerkriege in Paris eine Zuflucht, wo er im Jahre 1642 die Schrift de cive herausgab, worin er, als Antidemokrat, den Staat als absolute Monarchie fasste. Die letzten Jahre verlebte er als Hagestolz, im Umgang mit Gelehrten, seinen wissenschaftlichen Studien und Arbeiten und starb im Jahre 1679. Neben seinen „Elementen der Philosophie" hat ihn besonders der „Leviathan oder über Materie, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates", worin er seine philosophischen Gedanken unsystematisch darstellte, berühmt gemacht. Jeder Körper, so lehrte Hobbes, der als irgendwie entstanden vorgestellt und irgendwie verglichen werden kann, ist Gegenstand der Philosophie, welche mit Ausschliessung alles Unendlichen, von welchem es keine Vorstellung geben könne, bloss mit dem Endlichen sich beschäftigt und darauf ausgeht, die Eigenschaften aus der Ursache oder die Ursache aus den Eigenschaften zu erkennen. Da Verstand und Wissen Nichts sind, als eine vom Druck der äussern Gegenstände auf die Organe des Menschen erregte Bewegung des Gemüths, so ist die Philosophie nichts anders als die durch das ganz äusserlich-mechanische Operiren des Denkens und Schliessens erlangte Erkenntniss der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren Ursachen und der Ursachen aus ihren Erscheinungen oder Wirkungen. Die Naturphilosophie hat die natürlichen Körper, die Staatsphilosophie den durch den Willen der Menschen vermittelst der Verträge gemachten Staatskörper zum Inhalt. Die Ursachen der natürlichen Dinge lassen sich durch Demonstration a posteriori aus den Wirkungen und Erscheinungen ableiten; eine Erkenntniss der Eigenschaften aus den Ursachen oder Demonstration a priori ist nur bei den Dingen möglich, deren Erzeugung von unserer eignen Willkür abhängt. Das allein Wirkliche in der Natur ist der Körper mit der Bestimmung der Quantität oder Grösse; durch die Bewegung entsteht die Verbindung und der Zusammenhang der getrennten Körper. Die sinnlichen Qualitäten derselben sind nur wesenlose Accidenzen derselben, Erscheinungen, Bilder, Vorstellungen des empfindenden Subjects. Körper ist dasjenige, was unab-

hängig von unserer Vorstellung, für sich selbst bestehend existirt und mit irgend einem Theile des Raumes zusammenfällt; dem Körper kommt Ausdehnung, Substantialität und Existenz zu; das Accidenz dagegen ist nur die bestimmte Art und Weise, wie wir den Körper vorstellen. Ausdehnung und Grösse des Körpers sind eins und dasselbe; der mit der Grösse zusammenfallende Raum der Vorstellung oder der imaginäre Raum heisst der Ort dieses Körpers; die Bewegung ist die continuirliche Veränderung oder Veranlassung eines Ortes und die Erlangung eines andern; sie kann nur in der Zeit vorgestellt werden; die unmittelbar wirkende Ursache jeder Bewegung aber ist ein anderer bewegter oder berührender Körper; jede Bewegung ist wieder Ursache einer andern Bewegung. Vorstellungen und Bilder sind eine Veränderung des Empfindenden; jede Veränderung ist aber eine Bewegung in den innern Theilen des Veränderten; die Empfindung darum nichts anders, als eine Bewegung der innern Theile des Empfindenden, deren unmittelbare Ursache in dem liegt, was das Organ der Empfindung berührt und drückt. Gegen diese Bewegung erhebt sich aber ein Widerstand und Gegendruck des Herzens, sich vom Eindruck des Gegenstandes zu befreien durch eine nach aussen dringende Bewegung, die eben darum als etwas Aeusserliches erscheint. Erst aus der eine Zeitlang anhaltenden Rückwirkung des Organs entsteht das Bild oder die sinnliche Vorstellung; zur Empfindung wird aber eine Mannichfaltigkeit von Bildern erfordert, um eins vom andern unterscheiden zu können. Die durch Entfernung und Abwesenheit des Gegenstandes geschwächte Empfindung heisst Einbildung oder Phantasie. Die sogenannten sinnlichen Qualitäten sind im Gegenstand nichts als eine Bewegung der Materie, wodurch der Gegenstand auf die Empfindungsorgane auf verschiedene Weise einwirkt, und ebenso auch im empfindenden Subject nur verschiedene Bewegungen, Bilder und Accidenzen des Empfindenden. Weil die Empfindungen des Schmerzes und der Lust nicht gleich den sinnlichen Empfindungen von einer Rückwirkung des Herzens nach aussen, sondern von einer vom äussern Organ einwärts gegen das Herz zu gekehrten Bewegung entspringen, scheinen sie innerlich zu existiren. Verlangen und Abscheu sind nothwendige Folgen der vorgestellten Lust oder Unlust; geht dem Verlangen die Ueberlegung voran, so heisst es Wille; die Freiheit des Wollens und Nichtwollens ist im Menschen nicht grösser, als im Thiere;

eine Freiheit aber, die von der Nothwendigkeit frei wäre, kommt weder dem Willen der Menschen, noch der Thiere zu. Was wir begehren, heisst Gut; was wir fliehen, Böses oder Uebel. Das Gute ist immer nur relativ, nur für Einige gut, und je nach der Person, der Zeit, dem Orte und andern Umständen und Verhältnissen heisst es Gut oder Uebel. Ein höchstes und letztes Gut ist im gegenwärtigen Leben nicht zu erreichen; würde es der Mensch erreichen, so gäbe es für ihn kein Gut mehr zu erstreben, und er würde aufhören zu empfinden; von einem Ziele zum andern ungehemmt fortzuschreiten, ist das grösste Glück. Alle Menschen sind von Natur gleich und haben das Recht auf Alles; so ist der Naturzustand ein Krieg Aller gegen Alle, wo Alles erlaubt und Nichts Recht, Nichts Unrecht ist. Damit wäre aber für die Dauer der Zweck der Erhaltung des Lebens nicht zu erreichen; darum geben die Menschen ihr ursprüngliches Recht auf Alles auf und verbinden sich durch Vertrag, wobei die einzelnen Willen sich unter Einen Willen unterwerfen und jeder Einzelne seine Macht und Gewalt auf Einen Menschen oder Eine Versammlung von Menschen überträgt. So entsteht der grosse Leviathan oder sterbliche Gott, der Staat, in welchem die Versammlung oder der einzelne Mensch, dessen Einem Willen alle Uebrigen ihren Willen unterwerfen, absolut unbeschränkte, untheilbare Macht hat. Er ist nicht an die Gesetze gebunden, die von ihm selbst gegeben sind; er ist durch keine Verträge einem Einzelnen irgend verpflichtet und kann Niemanden Unrecht thun; er ist selbst das Volk und was er gebietet, ist Recht, was er verbietet, Unrecht.

Ein Freund von Hobbes war Peter Gassendi, der im Jahre 1592 im Bisthum Digne geboren und schon als Jüngling Lehrer der Rhetorik zu Digne, dann Lehrer der Philosophie in Aix war. Von Aristoteles abgestossen, wandte er sich zu Epikur, dessen Philosophie er in eklektischer Weise erläuterte und verbreitete. Er starb als Lehrer der Mathematik am Collège royal zu Paris im Jahre 1655. Liebe, Studium und Ausübung der Weisheit, so lehrte Gassendi, ist Philosophie. Wir besitzen ein doppeltes Kriterium der Wahrheit, einmal in dem Sinne, wodurch wir das Zeichen des Gegenstandes wahrnehmen, und dann in der Vernunft, in welcher wir durch Schlüsse die verborgene Sache erkennen. Alle Vernunfterkenntniss, d. h. alle Vorstellung oder Idee, entspringt aus den Sinnen; eingeborne Ideen gibt es nicht; aber die über dem Sinne stehende Ver-

nunft kann die Wahrnehmung des bisweilen täuschenden Sinnes berichtigen, ehe sie ein Urtheil fällt. Alle durch den Sinn eingedrückte Vorstellungen sind einzeln; aus den einzelnen, einander ähnlichen Vorstellungen bildet der Geist allgemeine Vorstellungen, die um so vollkommener sind, je reiner und vollständiger sie das Gemeinsame der einzelnen Vorstellungen darstellen. Der Verstand hat nicht materielle Bilder, unter denen er die Dinge vorstellt, sondern er schliesst ohne materielle Formen durch reflexive Handlungen, er sieht sich und seine Handlungen selbst ein und denkt das Wesen und Princip der Allgemeinheit. Die ersten Principien der Dinge, die erste Materie sind die unendlich kleinen, untheilbaren Atome, deren unterscheidende Eigenschaften Grösse, Gewicht oder Schwere und Gestalt sind. Nur die Atome sind die Elemente der Körper, das von denselben unzertrennliche Leere dient nur zum Orte und zur Trennung der Atome.

Zweite Epoche.

Die einseitig idealistischen und realistischen Systeme der Philosophie von Cartesius bis Kant.

§. 44.

Uebergang.

Nachdem uns die philosophischen Bestrebungen während des Reformationszeitalters gewissermaassen die Sturm- und Drangperiode der neueren Philosophie vorgeführt, zeigt uns nun die gegenwärtige Epoche die in ihrem Streben ebensowohl von der kirchlichen Autorität, wie von dem überwiegenden Einflusse der antiken Philosophie sich befreiende und von selbstgefundenen Principien aus, in eigenthümlichen Methoden sich mit freier Selbständigkeit entwickelnde Philosophie der neueren Zeit in ihrer vollständigen energischen Bethätigung. Da aber die philosophischen Systeme dieser Epoche noch nicht tief genug in den wesentlichen Zusammenhang des Seins und Erkennens eindrangen und das Wesen der menschlichen Erkenntniss noch nicht vollständig zu ergründen vermochten, blieben alle Versuche einer philosophischen Welterklärung in dieser Epoche noch einseitig, indem dabei das Hauptgewicht

bald überwiegend auf die Seite des Daseins — Realismus — bald vorwaltend auf die Seite des Erkennens — Idealismus — fiel, so dass wir nach der ersten noch oberflächlichen Durchdringung des idealistischen und realistischen Princips, die sich am Eingang dieser Epoche noch in der cartesianischen Philosophie zeigte, die philosophischen Bestrebungen sofort in den zwei einander parallel laufenden einseitig realistischen und einseitig idealistischen Systemen auseinandertreten und jede dieser einseitigen Richtungen sich zum äussersten Extrem zuspitzen sehen. Der realistischen Entwickelungsreihe der Philosophie innerhalb dieser Epoche gehört an: die Philosophie Locke's und seiner Anhänger und Nachfolger, der Skepticismus Hume's, die schottische Philosophie des gesunden Menschenverstandes, der französische Sensualismus und die französische Aufklärungsphilosophie; der idealistischen Entwickelungsreihe gehört an: die Philosophie des Spinoza, die Leibnitz'sche Philosophie nnd ihre Consequenzen, die Wolff'sche Popularphilosophie und die deutsche Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts.

§. 45.

Die cartesianische Philosophie und ihre Anhänger.

Der Anfänger und Vater der neueren Philosophie ist, dem Empirismus Bacon's gegenüber, Cartesius dadurch geworden, dass er von dem Satze aus: *cogito, ergo sum* den grossartigen Versuch machte, die Naturforschung auf allgemeine Principien zurückzuführen, an welche sich alle übrige Erkenntniss auf vernunftnothwendige Weise anschliessen müsse. René des Cartes, aus dem altadeligen Geschlechte der Herren von Perron stammend, war im Jahre 1596 in La Haye geboren und seit 1604 neun Jahre lang im Jesuitencollegium La Flèche gebildet. Nachdem er dann mit einem ansehnlichen Vermögen in Paris erst den Zerstreuungen des Weltlebens und ritterlichen Uebungen, nachher dem Studium der Mathematik und Philosophie gelebt hatte, ging er als Freiwilliger in holländische, bairische und kaiserliche Kriegsdienste, und nachdem er diese wieder aufgegeben hatte, machte er Reisen durch Deutschland, die Niederlande und Italien, und brachte endlich, nach kurzem Aufenthalt in Paris, zwanzig Jahre lang abwechselnd an verschiedenen Orten Hollands mit der Ausarbeitung philosophischer Schriften zu, unter denen

seine „philosophischen Versuche“, seine „Gedanken über die erste Philosophie“, „über die Leidenschaften“ und seine „Principien der Philosophie“ besonders hervorzuheben sind. Nachdem er im Jahre 1649 einer Einladung der Königin Christine von Schweden, mit welcher er schon lange correspondirt hatte, gefolgt war, starb er an deren Hofe in Stockholm im Jahre 1650. Um — so philosophirt Cartesius — etwas Festes und Bleibendes in der Wissenschaft hinzustellen, sind alle bisher gehegten Meinungen und von Kindheit auf überkommenen Vorurtheile ein für allemal aus unserm Geist auszulöschen, und ist an Allem zu zweifeln, was nur im Geringsten ungewiss erscheint; ja es ist sogar rathsam, Alles zu negiren und als falsch zu setzen, um eben dadurch um so sicherer zur Wahrheit zu gelangen. Gerade daraus, dass ich an Allem zweifle und Alles als falsch setze, folgt meine Existenz mit unmittelbarer, zweifelsloser Gewissheit. Der Satz: ich denke, also bin ich, tritt darum Jedem als der erste und gewisseste entgegen, da Denken ohne Existenz nicht möglich ist; so erkenne ich also, dass ich ein Ding oder eine Substanz bin, deren Natur oder Wesen nur darin besteht, dass ich denke. Denkend also erkenne ich, dass es keiner sinnlichen Vorstellung zur Kenntniss meiner selbst bedarf. Als denkendes Wesen, als Geist oder Intelligenz bin ich ein vom Körper verschiedenes Wesen; die Existenz des Geistes ist darum das Gewisseste und uns bekannter und gewisser, als der Körper. Denn wenn ich von irgend einem sinnlichen Ding urtheile, es existire, weil ich es sehe, so folgt daraus weit gewisser und klarer, dass ich selbst existire. Von diesem gewissesten aller Sätze hängt die Gewissheit aller andern Erkenntnisse ab; mit diesem Satze, dass ich denkend bin, ist Alles gesagt, was ich wirklich weiss; und so kann ich als allgemeine Regel diess feststellen, dass Alles das wahr ist, was ich eben so klar und bestimmt erkenne. Es ist also nun auf die Idee, die ich in mir finde, zu reflectiren, ob Dasjenige, dessen Ideen sie sind, auch wahr ist. Einige meiner Gedanken erscheinen aber als Bilder von Gegenständen oder als Ideen; andere haben andere Formen und zwar sind einige Begehrungen, andere Urtheile. Von den Ideen sind einige angeboren, andere beigebracht, andere von mir selbst gemacht. Durch die Vernunft ist es gewiss, dass aus Nichts Nichts werden kann, noch auch das Vollkommnere aus dem

minder Vollkommenen als aus seiner wirklichen Ursache hervorgehe. Vielmehr muss Alles, was von Realität oder Vollkommenheit in einem Dinge ist, in seiner ersten wirklichen Ursache enthalten sein; die objective Realität unserer Ideen fordert also eine Ursache, in welcher dieselbe Realität wirklich enthalten ist. Ist nun eine Idee in mir, die so grosse vorgestellte Realität hat, dass ich gewiss weiss, in mir sei nicht so viel Realität wirklich enthalten, ich selbst könne also auch nicht Ursache dieser Idee sein; so folgt daraus nothwendig, dass ich nicht allein in der Welt bin, sondern dass Etwas noch existirt, welches die Ursache jener Idee ist. Findet sich dagegen keine solche Idee in mir, so habe ich auch gar keinen Grund, irgend eines von mir verschiedenen Dinges Existenz anzunehmen. Wir haben unter andern Ideen auch die Idee Gottes oder des höchsten Wesens in uns und fragen uns mit Recht, was die Ursache dieser Idee ist. Auf die Frage, woher ich das Vermögen habe, eine vollkommenere Natur, als die meinige, zu denken, muss ich immer darauf kommen, dass ich es von Jemand habe, dessen Natur wirklich vollkommener ist. Ich sehe, dass das Unendliche mehr Realität enthält, als das Endliche, und dass darum der Begriff des Unendlichen gewissermassen früher in mir sein muss, als der des Endlichen. Da ich nun eine klare und bestimmte Idee von der unendlichen Substanz habe, und diese mehr objective Realität hat, als jede andere; so habe ich keine Ursache, an ihr zu zweifeln. Ist nun die Idee Gottes mir nur von Gott selbst gekommen, so fragt es sich, auf welche Weise ich sie von Gott empfangen habe. Aus den Sinnen habe ich sie nicht geschöpft, noch ist sie mir aus den Sinnen unwillkürlich gekommen, wie die Ideen des Sinnlichen; so bleibt Nichts übrig, als dass sie mir angeboren ist, ebenso wie mir die Idee meiner selbst angeboren ist. Der Geist, indem er unter den in ihm sich vorfindenden Ideen eine bemerkt, welche die vorzüglichste von allen ist, die des vollkommensten Wesens, sieht zugleich, dass dieselbe nicht nur, wie alle andern Ideen, die Möglichkeit der Existenz hat, sondern dass sie nothwendige Existenz in sich schliesst; und so schliesst er daraus, dass zum Begriff des vollkommensten Wesens die nothwendige Existenz gehöre, mit Nothwendigkeit darauf, dass es wirklich existirt, weil ja die Existenz zu seiner ewigen und unveränderlichen Natur gehört. Mit diesem

Beweise für das Dasein Gottes aus seinem Begriff ist zugleich seine Beschaffenheit bekannt. Indem wir nämlich auf die uns angeborne Idee Gottes reflectiren, sehen wir, dass er ewig, allwissend, allmächtig, die Quelle alles Guten und Wahren, Schöpfer aller Dinge ist, kurz Alles das in sich hat, worin wir eine unendliche, durch keine Unvollkommenheit beschränkte Eigenschaft klar erkennen. Da Gott wahrhaft ist, so wäre es ein Widerspruch, wenn er uns täuschte oder wirkliche und eigentliche Ursache der Irrthümer wäre, denen wir uns unterworfen finden. Daraus folgt, dass das uns von Gott gegebene Vermögen zu erkennen, nie ein Object erfassen kann, das nicht wahr wäre, sofern es wirklich klar und deutlich erkannt wird. Solange ich Etwas klar und deutlich erkenne, solange weiss ich auch, dass es wahr ist. Unter Substanz können wir nichts Anderes verstehen, als Etwas, was so existirt, dass es zu seiner Existenz keines Andern bedarf; als eine solche kann aber nur Eine gedacht werden, Gott, welcher als die unendliche Substanz ihren Grund in sich selbst hat, die Ursache ihrer selbst ist. Die geschaffenen Substanzen, sowohl die körperlichen, als auch die geistigen, bedürfen dagegen zu ihrer Existenz der Mitwirkung Gottes. Die Substanz kann zwar aus jedem ihrer Attribute erkannt werden, aber eins ist jeder Substanz vorzügliches Attribut, das ihre Natur und ihr Wesen ausmacht. Die Ausdehnung bildet das Wesen der körperlichen Substanz, das Denken die Natur der geistigen Substanz. Sowie wir nun eine klare und deutliche Idee von der unerschaffenen und durch sich selbst seienden denkenden Substanz oder von Gott haben, so können wir also auch klare und deutliche Begriffe von der denkenden erschaffenen und von der ausgedehnten oder körperlichen Substanz haben, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens von denen der Ausdehnung genau unterscheiden; denn beide negiren sich gegenseitig, Denken und Ausdehnung haben nichts gemein, Körper und Geist sind gänzlich verschieden. — Was wir nun empfinden, kommt ohne Zweifel von einem Gegenstande her, der von unserem Geiste verschieden ist; vom Sinne veranlasst, erkennen wir klar und bestimmt eine in Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Materie, deren Theile verschiedene Gestalt haben und sich verschieden bewegen, wodurch unsere verschiedenen Empfindungen bewirkt werden. Diese ausgedehnte Materie

nennen wir Körper; aus der Ausdehnung lassen sich alle Phänomene der Natur erklären, und bedarf es keiner andern Principien für die Physik. Theile der Materie, die nicht mehr getheilt werden können, kann es nicht geben; auch die kleinsten ausgedehnten Theile können wir doch in Gedanken wiederum theilen, d. h. sie für theilbar erkennen. Ist nun die Materie im ganzen Universum eine und dieselbe, so hat alle Veränderung und alle Verschiedenheit der Formen ihren Grund nur in der Bewegung. Diese aber ist immer etwas im Bewegten und nicht im Bewegenden, und ist auch nicht etwas für sich, sondern lediglich eine Modification oder Zustandsweise des Bewegten, und es ist nur ein Vorurtheil, dass zur Bewegung mehr Thätigkeit gehöre, als zur Ruhe, beide sind vielmehr nur verschiedene Zustandsweisen des Körpers. Daraus, dass es keinen Raum ohne Körper gibt und in jeden Ort, der von einem Körper verlassen wird, ein anderer tritt, folgt nun auch, dass bei jeder Bewegung ein ganzer Kreis von Körpern bewegt wird, indem immer ein Körper den andern aus seinem Orte vertreibt, dieser wieder einen andern verdrängt und so fort, bis der letzte an den Ort des erstbewegten Körpers tritt. Die Ursache der Bewegung ist eine doppelte: die allgemeine und primäre Ursache derselben ist Gott, welcher am Anfang die Materie mit Ruhe und Bewegung schuf und noch jetzt eben so viele Ruhe und Bewegung, als er in sie gesetzt hat, in ihr erhält. Aus der Unveränderlichkeit Gottes lassen sich nun einige Gesetze der Natur folgern, welche die secundären oder besondern Ursachen der Bewegung sind, nämlich: 1) ein jedes Ding bleibt, so viel an ihm selbst ist, immer in demselben Zustande und ändert sich nie ohne äussere Ursachen; 2) jeder Theil der Materie, für sich betrachtet, strebt niemals, sich nach irgend einer krummen Linie zu bewegen, sondern nur in gerader Linie; 3) wenn ein bewegter Körper dem andern begegnet, so wird er, wenn er dem andern zu widerstehen nicht die Kraft hat, die Richtung seiner Bewegung ändern, indem er sich zur entgegengesetzten Seite hin wendet; hat er aber mehr Kraft, als der andere Körper, so wird er denselben mitbewegen. Die verschiedene Beweglichkeit der Theile eines Körpers gegeneinander bildet den Unterschied zwischen festen und flüssigen Körpern. — Aus Seele und Leib besteht der Mensch; die vernünftige Seele allein unterscheidet den Menschen vom

Thiere. Da sie nicht gleich den Functionen des Körpers aus der Materie abgeleitet werden kann, so muss sie nothwendig besonders geschaffen sein. Mit dem ganzen Körper auf sehr enge und genaue Weise verbunden, zeigt sie doch in einer kleinen Drüse in der Mitte der Hirnsubstanz, der Zirbeldrüse, am Unmittelbarsten ihre Thätigkeit, und werden darum hier, als am vorzüglichsten Sitze der Seele, unsere Gedanken gebildet. Die Gedanken selbst sind aber entweder Thätigkeiten der Seele, oder leidende Zustände derselben; erstere sind die eigentlichen Willensacte, letztere die Vorstellungen und Erkenntnisse, die sich in uns finden. Die Vorstellungen haben entweder die Seele oder den Körper zur Ursache; erstere hängen von den Willensacten und von den Gedanken, letztere meistens von den Nerven ab, durch deren Vermittelung sie zur Seele kommen und von uns entweder auf äussere Gegenstände, oder auf unsern Körper, oder endlich auf unsere Seele bezogen werden. In diesem letztern Falle sind sie Affecte. Keine Seele aber ist so schwach, dass sie eine völlige Herrschaft über die Affecte erlangen könnte, und die Weisheit lehrt uns, sie so zu beherrschen und anzuwenden, dass aus ihnen alle Freude erwachse. Besteht die Tugend im rechten Gebrauche des auf die vollkommenste Erkenntniss sich gründenden freien Willens, so ist das in der Ausübung der Tugend bestehende selige Leben zugleich das Ergebniss vollkommener Erkenntniss. Unser Erkennen ist beschränkt, unsere Freiheit unbeschränkt; der Irrthum beruht nicht auf der Natur, sondern auf dem falschen Gebrauch der Freiheit. In Rücksicht auf die Freiheit ist Gott nicht mehr, als wir, nur dass mit seiner Freiheit zugleich die vollkommenste Erkenntniss und Macht verbunden ist. Die Erkenntniss dient zur Vermehrung und Stärkung der Freiheit, wie denn die auf Unentschiedenheit beruhende Unentschiedenheit der unterste Grad der Freiheit ist. In ihrer höchsten Vollendung, der intellectuellen Liebe zu Gott, werfen wir unser Dichten und Trachten nicht mehr auf uns, sondern auf Herstellung und Erhaltung unserer in's Unendliche sich steigernden Vereinigung mit dem Höchsten und Allgemeinen.

Hatte so des Cartesius bahnbrechender Geist in dem Satze, dass von vornherein nichts dem Denken gewiss sei, als es selbst, das Princip der modernen Wissenschaft zum erstenmal mit Bewusstsein ausgesprochen und in seinem philo-

sophischen Streben geltend gemacht; so konnte es nicht fehlen, dass die Anhänger der damals noch allgemein auf allen Lehranstalten vorherrschenden scholastischen Methode der neuen Lehre feindselig gegenüber traten. Namentlich geschah diess von Seiten des Jesuitenordens und der Pariser Sorbonne, welche die Macht der Kirche und des Staates gegen ihre Verbreitung zu Hülfe riefen. Die Synode zu Dortrecht untersagte im Jahre 1656 in Holland den Vortrag der cartesianischen Philosophie; Gleiches geschah im Jahre 1675 auf der Universität zu Anjou, im Jahre 1677 zu Paris, im Jahre 1676 zu Leyden und Utrecht; in Italien verbot 1663 der Papst den Druck und das Lesen der cartesianischen Schriften. Philosophische Männer, die als bemerkenswerthe Gegner der neuen Lehre auftraten, waren Peter Gassendi und der gelehrte Bischof Peter Daniel Huet (geboren zu Caen in der Normandie, im Jahre 1630, und gestorben zu Paris im Professhause der Jesuiten, im Jahre 1721), welcher als philosophischer Skeptiker von der Unsicherheit der menschlichen Erkenntniss auf die übernatürliche Erleuchtung der Offenbarung hinwies. Dagegen waren mehrere Mitglieder des Oratoriums zu Paris und die Mitglieder des Port Royal der cartesianischen Lehre eifrig zugethan, und ausserdem werden als Freunde derselben genannt: Heinrich Renery, der im Jahre 1634 zu Deventer und später in Utrecht dieselbe vortrug, Louis de la Forge (der die Abhandlung des Cartesius über den Menschen commentirte), Claude de Clerselier (gestorben im Jahre 1686, der die Briefe und nachgelassenen Schriften des Descartes herausgab), Jacques Rohault (gestorben 1675), Pierre Sylvain Regis (gest. 1707), Antoine le Grand (der mehrere Schriften zur Erläuterung des cartesianischen Systems in den Jahren 1671—79 herausgab), Johann Claubery (geboren zu Chartres im Jahre 1625, gestorben 1665), der die cartesianische Philosophie zu Herborn und Duisburg lehrte, Balthasar Bekker, welcher zu Ende des 17. Jahrhunderts (er starb 1698 in Amsterdam) in Deutschland als Vertheidiger der cartesianischen Lehre auftrat und von ihrem Standpunkte aus gegen Geistergeschichten und Hexenprocesse eifrig kämpfte. Nur zwei aus der Schule des Cartesius hervorgegangene Männer haben indessen in selbständigerer Weise sich die Lehre des Meisters angeeignet, indem sie zugleich eine Ergänzung und Fortbildung derselben versuchten: Geulinx und Malebranche.

Arnold Geulinx war im Jahre 1625 zu Antwerpen geboren und starb als Professor der Philosophie zu Leyden im Jahre 1696. In seinen metaphysischen, logischen und ethischen Schriften hat er in consequenter Fortbildung der cartesianischen Unterscheidung zwischen Körper und Geist als zwei verschiedenen Substanzen die unter dem Namen des Occasionalismus bekannt gewordene Hypothese der gelegentlichen Ursachen aufgestellt, welche im Wesentlichen auch noch von Leibnitz festgehalten wurde. Der Geist, so lehrte Geulinx, dessen Wesen das Denken ist, ist vom Sinnlichen absolut verschieden; unter den vielen als von mir unterschieden wahrgenommenen materiellen Objecten finde ich auch ein mit mir eng verbundenes materielles Object, meinen Leib, der die gelegentliche Ursache ist, dass ich die andern materiellen Körper vorstellen kann. Obgleich ich diesen meinen Leib mannichfach willkürlich bewegen kann, so bin ich doch nicht selbst die Ursache dieser Bewegung, noch sehe ich ein, wie sie hervorgebracht ist; noch viel weniger bringe ich aber eine Bewegung ausser meinem Körper hervor, da Alles, was ich thue, in mir haften bleibt und nicht in meinen oder einen andern Körper übergehen kann, meine Wirkungen so wenig über mich, wie die Wirkungen der Aussenwelt über die Welt hinaus gehen können, da sie an meinem Körper ihre Grenze haben. Bin ich also blosser Zuschauer dieser Welt, so ist es Gott allein, der das Aeussere mit dem Innern und das Innere mit dem Aeussern unmittelbar eingreifend verbindet und ebenso die äussere Welt dem Geiste anschaulich macht, wie er die Bestimmungen des Willens zu äusserer That werden lässt. Er hat auf unaussprechliche und unbegreifliche Weise die Bewegung der Materie und die Willkür meines Willens so untereinander verbunden, dass, wenn mein Wille will, gerade die Bewegung erfolgt, die er will; die Vereinigung von Geist und Körper, dieser zwei von einander ganz verschiedenen Substanzen, ist darum ein Wunder und der Mensch als der Zuschauer der Welt selbst das grösste und unaufhörliche Wunder.

Der Geulinx'schen Ansicht verwandt und ebenfalls aus der cartesianischen Grundanschauung hervorgegangen, nur tiefsinniger und vollständiger begründet ist die Lehre von **Nicole Malebranche**, welcher im Jahre 1638 zu Paris geboren war, im Jahre 1660 in die Congregation des Ora-

toriums Jesu daselbst trat und 1715 als Ehrenmitglied der Pariser Academie der Wissenschaften starb. Unter seinen zahlreichen Schriften sind seine „recherches de la vérité", die im Jahre 1673 erschienen und noch immer als das Hauptwerk der neuern französischen Metaphysik gelten. Das Wesen der Seele, so lehrt Malebranche mit Cartesius, besteht im Denken, wie das Wesen der Materie in der Ausdehnung; wie der Materie Gestalt und Beweglichkeit zukommen, so hat die Seele das Vermögen des Verstandes und des Willens; in beiden sind beide nur leidende Vermögen, ohne alle Thätigkeit. Vorstellungen bildet die Seele entweder mit dem Verstande, oder mit der Einbildungskraft, oder mit den Sinnen. Mit letztern können wir niemals etwas über die Dinge urtheilen, was sie ihrer Natur nach sind, sondern nur über das Verhältniss, in welchem sie zu unserm Körper stehen, zu dessen Erhaltung sie allein gegeben sind. Werden die Gehirnfibern nicht von einem äussern Gegenstande, sondern durch den Lauf der Lebensgeister erschüttert, so bildet die Seele sich etwas ein und urtheilt, was sie sich einbildet, sei nicht ausser ihr, sondern im Gehirn, und diess ist der Unterschied zwischen Empfindung und Einbildung. Das Vermögen der Seele, die äussern Gegenstände ohne alle sinnlichen, zu ihrer Vorstellung nöthigen Bilder im Gehirn zu erkennen, ist der reine Verstand. Die Dinge ausser uns werden wir nicht an und für sich gewahr, sondern nur ihre Ideen, d. h. die Urbilder der Dinge, welche sowohl diesen, als auch den Vorstellungen vorausgehen und die Ursachen der Modificationen der Seele sind. Dass aber den Ideen äusserlich etwas Existirendes entspreche, ist nicht nöthig; sie haben keine wirkende Ursache nöthig, nur die Vorstellung der Ideen wirkt Gott in uns; nur durch die in Gott seienden Ideen sehen wir die Dinge; denn Gott ist so genau mit uns verbunden, dass man ihn den Ort der Geister nennen kann, wesshalb unsere Seele Das sehen kann, was in Gott die Dinge vorstellt, nämlich ihre Ideen. Ihn selber freilich in seinem Alles umfassenden Wesen erkennen wir nicht. Indem wir also Gott durch unmittelbare Anschauung erfassen, offenbart er sich dem Verstande, der den Begriff des Unendlichen vor dem des Endlichen hat und sich darum Alles in dem Begriffe des Unendlichen vorstellt, welcher der erste ist. Wenn die Dinge nicht durch sich selbst verständlich sind, erkennen wir sie nur mittelst der

Ideen; denn da das Wesen der materiellen Dinge nur die Ausdehnung ist, so ist es nicht möglich, dass Körper auf Geister einwirken können. Nur durch die allein in Gott seiende Idee der Ausdehnung sehen wir die Körper. Unsere Seele selbst erkennen wir nicht durch Ideen, sehen sie also auch nicht in Gott, sondern erlangen nur durch den innern Instinct unsers unmittelbaren Bewusstseins von ihr Kenntniss. Die Seelen Anderer erkennen wir weder durch Letzteres, noch durch Ideen, noch an und für sich, sondern vermuthen nur, dass ihre Seelen mit den unsrigen von gleicher Art sind. Da Gott bei seinen Werken keinen andern Endzweck hat, als sich selbst, so gibt er allen Creaturen die Richtung zu ihm; der Wille des Menschen ist ein immerwährender Eindruck des Schöpfers, der uns zum Guten lenkt; als Wille eines bestimmten einzelnen Menschen freilich hängt er auch vom Körper ab. Die Empfindungen und Bewegungen der Seele begleiten zwar die Erschütterungen der Gehirnfibern, aber darum sind die Letztern doch nicht die eigentlichen Ursachen der Empfindungen, sondern nur gelegentliche oder natürliche Ursachen, während die wahre Ursache die übernatürliche Wirksamkeit Gottes ist; Gott allein ist es, der unsern Körper bewegt.

§. 46.

Die Philosophie Spinoza's.

Die consequenteste und vollendetste Fortführung der cartesianischen Philosophie auf ihren eignen metaphysischen Grundlagen hat Malebranche's berühmter Zeitgenosse Spinoza gegeben. Baruch oder (wie er sich später selbst nannte) Benedict Spinoza stammte aus einer jüdisch-portugiesischen Familie und war im Jahre 1632 zu Amsterdam geboren. Das Studium der Physik und des Cartesius zog dem durch seine talmudische Bildung und seinen reinen Wandel Anfangs in der Gemeinde hoch angesehenen Manne den Hass und die Verfolgung seiner Glaubensgenossen zu. Aus der Synagoge ausgeschlossen, verliess er Amsterdam und ernährte sich vom Schleifen optischer Gläser, indem er seit dem Jahre 1664 in tiefster Zurückgezogenheit erst zu Rynsburg bei Leyden, dann in Voorburg bei Haag und endlich in Haag selbst lebte. Eine vom Churfürsten Carl Ludwig von der Pfalz ihm

angetragene Professur der Philosophie in Heidelberg lehnte er ab. Zwanzig Jahre an der Schwindsucht leidend, erhielt er sich durch einfach mässige Lebensweise sein Leben, das das Bild eines vollendeten Weisen darstellte, bis zum vierundvierzigsten Jahre. Er starb im Jahre 1677. In seiner ersten, im Jahre 1664 herausgegebenen Schrift „über die philosophischen Principien des Cartesius", der als Anhang „metaphysische Gedanken" beigefügt waren, hatte Spinoza die Absicht, mit einer Darlegung und Demonstration der Lehrbegriffe des cartesianischen Systems zugleich dessen Widersprüche und Mängel aufzudecken und auf dessen Consequenzen hinzuweisen. So hatte sich Spinoza aus der Kritik des Cartesius sein eignes, metaphysische Theologie, Psychologie und Ethik umfassendes System herausgearbeitet, welches von ihm nach geometrischer Methode in Definitionen, Axiomen und Theoremen in seinem Hauptwerke, der Ethik, in lateinischer Sprache, wie alle seine Schriften, entwickelt worden ist. Diese Ethik, nebst einem Spinoza's Rechts- und Staatslehre enthaltenden *tractatus politicus* und einer Reihe von Briefen, wurde gleich nach seinem Tode durch seinen Freund, den Arzt Ludwig Meyer, herausgegeben. Vier Arten des Erkennens gibt es, nach Spinoza: die erste besteht darin, dass wir bloss durch Hören oder mit Hülfe willkürlicher Zeichen etwas vernehmen; die andere besteht in der unbestimmten Erfahrung, worin wir zufällige Wahrnehmungen aufnehmen, denen wir Richtigkeit zuschreiben, weil wir nichts ihnen Widerstreitendes wahrgenommen haben; die dritte findet da Statt, wo wir das Wesen eines Gegenstandes aus einem andern Gegenstande folgern, aber noch nicht in der ihm völlig angemessenen Weise; die vierte endlich ist die, nach welcher ein Gegenstand entweder bloss aus seinem Wesen, oder aus dem Verständniss seiner nächsten Ursache erkannt wird. Nur in letzterer, der intuitiven Erkenntniss, fassen wir das Object vollständig und ohne Gefahr des Irrthums auf. Um nun mit dieser Erkenntniss das ganze System der im reinen Denken erkennbaren Wahrheiten ausbilden zu können, muss die Idee des absolut unendlichen Seins oder des alles Sein in sich begreifenden, vollkommensten Wirklichen zu Hülfe genommen werden, welche eben die allen übrigen Ideen zum Grunde liegende Idee ist und aus welcher alle übrigen Vorstellungen in unserm Denken abzuleiten sind, damit unser Denken das

Wesen und die Ordnung der Wirklichkeit genau auffasse und getreu abspiegle. Der Verstand steht zur Einbildungskraft in einem eigenthümlichen Gegensatze, indem er durch Auffassung der wahren Ideen die Gegenstände, wie sie an sich sind, erkennt, während die Einbildungskraft die Dinge nur so vorstellt, wie sie zu sein scheinen, solange sie nicht in der gehörigen Ordnung mit Klarheit und Deutlichkeit gedacht, sondern nur in zufälligen Betrachtungen zufolge der von aussen her vermittelst der Sinnesorgane und des Gehirns erfolgenden Eindrücke vergegenwärtigt werden. Der Unterschied zwischen einem wahren und falschen Gedanken beruht nicht bloss auf dem Verhältniss der Vorstellung zu einem vorgestellten existirenden Gegenstande, sondern mehr noch auf dem Verhältniss der Vorstellung zu dem Vorstellenden; die Form der Wahrheit liegt in dem Gedanken selbst und erkennt kein äusseres Object als Ursache an, sondern hängt von der Natur und dem Vermögen der Intelligenz ab; daher gibt die Wahrheit sich selbst und zugleich auch das Falsche kund, welches Letztere darauf beruht, dass etwas von einer Sache behauptet wird, was in dem Begriffe, den wir uns von ihr gebildet haben, nicht enthalten ist. Der Zweifel aber entspringt immer nur daraus, dass die Gegenstände nicht in der erforderlichen Ordnung untersucht werden, wobei dann auch keine klaren und deutlichen Vorstellungen gewonnen werden können. Um uns nun in den Besitz eines Systems klarer und deutlicher Vorstellungen zu setzen und sie in einer der Ordnung der Wirklichkeit möglichst entsprechenden Ordnung zu verknüpfen, ist gemäss der intuitiven Erkenntnissweise jeder Gegenstand entweder aus seinem Wesen, oder aus seiner nächsten Ursache zu erkennen. Aus bloss abstracten Begriffen lässt sich nicht etwas Wirkliches folgern, und aus allgemeinen Axiomen kann der Verstand nicht zu dem Besondern herabsteigen; vielmehr sind die Gedanken durch Definitionen zu bilden, welche den vollständigen Inbegriff der grundwesentlichen Merkmale des Gegenstandes darlegen. Zunächst ist zu erwägen, ob es ein Seiendes gibt, welches in der Wirklichkeit den Grund enthält, und wie dieses beschaffen ist, damit das von uns erkannte Wesen desselben auch in unserm Vorstellen als die Ursache aller unserer Begriffe von den Dingen sich geltend mache. Die dabei leitenden Grundsätze ergeben sich aus der Einsicht in die Eigenthümlichkeiten und Kräfte unseres reinen,

der Einbildungskraft entgegengesetzten Verstandes. Diese Eigenthümlichkeiten sind nun folgende: 1) er schliesst die Gewissheit in sich, d. h. er weiss, dass die Dinge so an sich sind, wie sie in ihm als vorgestellte sich finden; 2) einige Vorstellungen bildet er schlechthin, andere aus andern; 3) die ersten drücken die Unendlichkeit aus, die letztern sind die begrenzten; 4) die positiven Vorstellungen fasst er eher, als die negativen; 5) er denkt die Dinge nicht sowohl unter Dauer, als unter einer Art von Ewigkeit und in einer unendlichen Zahl, oder vielmehr, um seine Gegenstände zu denken, achtet er weder auf Zahl noch Dauer; 6) die mit Klarheit und Deutlichkeit gebildeten Vorstellungen scheinen aus der blossen Nothwendigkeit unserer Natur hervorzugehen und schlechthin nur von der Macht unseres Geistes abzuhängen, während die verworrenen oft wider unseren Willen entstehen; 7) diejenigen Vorstellungen, die der Verstand aus andern bildet, kann er auf viele Weisen begrenzend näher bestimmen; 8) je mehr Vollkommenheit eines Gegenstandes durch die Vorstellungen ausgedrückt wird, desto vollkommener sind sie selbst.

Unter der Ursache seiner selbst verstehe ich nun Dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich einschliesst, oder Dasjenige, dessen Natur nicht anders als existirend gefasst werden kann. Ein Gegenstand heisst in seiner Gattung begrenzt, welcher durch einen andern von gleicher Natur beschränkt werden kann. Der Ausdruck Substanz bezeichnet Dasjenige, was an sich ist und durch sich selbst begriffen wird, das heisst, dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern Gegenstandes bedarf, aus welchem er gebildet werden müsste. Attribut oder grundwesentliche Eigenschaft ist Dasjenige, was der Verstand an der Substanz als das ihr Wesen Constituirende erkennt. Unter dem Modus oder der abgeleiteten Bestimmung (Modification) verstehe ich die von der grundwesentlichen Eigenschaft abhängigen Beschaffenheiten und Zustände der Substanz. Unter Gott verstehe ich das schlechthin unbeschränkt Seiende, die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes die ewige und grenzenlose Wesenheit ausdrückt; Gott ist das schlechthin Unbeschränkte, das gar keine Verneinung in sich schliesst. Frei heisst, was bloss zufolge der Nothwendigkeit seiner eignen Natur existirt und allein durch sich selbst zum Handeln be-

stimmt wird; nothwendig oder dem Zwang unterworfen ist, was von einem Andern dazu bestimmt wird, zu existiren und auf eine festgesetzte Weise zu wirken. Ewigkeit ist das Dasein selbst, insofern es aus der blossen Definition des ewigen Gegenstandes mit Nothwendigkeit folgt. Diesen Definitionen schliessen sich folgende Axiome an: Alles, was ist, existirt entweder an sich selbst, oder an einem Andern. Was nicht als ein Anderes bestehend von uns gedacht werden kann, muss unmittelbar durch sich selbst von uns gedacht werden. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, so kann unmöglich eine Wirkung folgen. Die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab, setzt diese Erkenntniss voraus und schliesst sie daher in sich ein. Gegenstände, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht gegenseitig durch einander erkannt werden, oder der Begriff des einen schliesst den Begriff des andern nicht in sich ein. Die wahre Idee muss mit ihrem Gegenstande übereinstimmen. Wenn Etwas als nicht existirend von uns gedacht werden kann, so ist in seinem Wesen die Existenz nicht eingeschlossen. Aus diesen Definitionen und Axiomen und weiterhin aus einander selbst werden nun folgende Theoreme in Bezug auf die Lehre von Gott oder von der Substanz demonstrirt. Die Substanz geht der Natur nach den von ihren Attributen abhängigen Beschaffenheiten und Zuständen voraus. Zwei Substanzen, die in Hinsicht ihrer Attribute von einander verschieden sind, haben Nichts mit einander gemein; eine jede muss als solche an und durch sich selbst sein, und der Begriff der einen schliesst den Begriff der andern nicht in sich ein. Wenn Gegenstände nichts mit einander gemein haben, so kann der eine nicht die Ursache des andern sein, weil sich alsdann der eine nicht durch den andern erkennen lässt. Zwei oder mehrere verschiedene Gegenstände unterscheiden sich von einander durch die Verschiedenheit entweder der Attribute, oder der nähern Bestimmungen derselben. In der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von gleicher Wesenheit, oder von demselben Attribut geben; es gibt nur eine einzige Substanz von gleichem Attribut, und diese kann nicht von einer andern hervorgebracht sein. Zur Natur der Substanz gehört die Existenz; weil sie nämlich von keinem andern Gegenstande in's Dasein gerufen werden kann,

so ist sie die Ursache ihrer selbst, und demnach schliesst ihre Wesenheit nothwendig ihre Existenz in sich ein. Daraus ergibt sich ihre Unendlichkeit, denn das Beschränktsein ist eine theilweise eintretende Negation und das Unbeschränktsein ist die unbedingte Affirmation der Existenz eines Wesens. Je mehr Realität oder Sein ein Gegenstand besitzt, desto mehrere Attribute kommen ihm zu, deren jedes durch sich selbst gefasst werden muss und jedes zugleich die Nothwendigkeit oder die Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken. Gott oder die aus unendlich vielen Attributen bestehende Substanz existirt nothwendig, da ihr Dasein durch keinen Grund und keine Ursache verhindert wird. Also existirt entweder gar Nichts, oder das schlechthin unbeschränkte Wesen existirt nothwendig. Die schlechthin unendliche Substanz ist untheilbar. Alles, was existirt, ist in Gott, und Nichts kann ohne Gott sein und gedacht werden. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Arten folgen, d. h. Alles folgen, was durch eine unbeschränkte Intelligenz gedacht werden kann. Damit ist erwiesen, dass die Ausdehnung oder Unbegrenztheit eines der göttlichen Attribute ist. Gott handelt bloss nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemanden gezwungen, und so ist er die einzig freie Ursache; aus der unendlichen Natur Gottes folgt immer mit gleicher Nothwendigkeit unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen; Gottes Allmacht war von Ewigkeit her in einer sich vollkommen darstellenden Thätigkeit, und sie wird ewig in der nämlichen Thätigkeit bleiben. Gott ist die in der Wirkung beharrende (immanente), nicht die vorübergehende (transeunte) Ursache der Dinge. Alle seine Attribute sind ewig; sein Dasein und seine Wesenheit sind eins und dasselbe. Alle abhängigen Beschaffenheiten, die nothwendig und unbegrenzt existiren, müssen mit Nothwendigkeit hervorgehen entweder schlechthin aus der Natur eines göttlichen Attributes, oder aus einem Attribut, welches durch eine nothwendig und unbegrenzt existirende Modification näher bestimmt ist. Die Wesenheit der von Gott hervorgebrachten besondern und wandelbaren Dinge schliesst die Existenz nicht in sich ein; Gott ist daher nicht bloss die Ursache des Beginnens der Existenz dieser Dinge, sondern auch die Fortdauer ihrer Existenz. Gott ist die wirkende Ursache nicht nur der Existenz, sondern auch der Wesenheit der besondern Dinge, da diese nichts Anderes

als abhängige Beschaffenheiten und Zustände der göttlichen Attribute oder die Weisen sind, wodurch diese Attribute in einer bestimmten Form ausgedrückt werden. Ein Gegenstand, der zu irgend einer Wirksamkeit determinirt ist, wird von Gott mit Nothwendigkeit so bestimmt; ist er es aber nicht, so kann er sich nicht selbst zur Wirksamkeit determiniren, so wenig ein von Gott zu irgend einer Wirksamkeit bestimmter Gegenstand sich selbst unbestimmt machen kann. Jeder begrenzte Gegenstand, der eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existiren und sich nicht wirksam erweisen, wenn er nicht zur Existenz und Wirksamkeit von einer Ursache determinirt wird, die gleichfalls begrenzt ist und eine bestimmte Existenz hat, und diese Ursache wiederum kann nicht existiren und zur Wirksamkeit bestimmt werden, wenn sie nicht ebenfalls von einer andern Ursache dieser Art bestimmt wird und so fort in's Unendliche. In der Natur gibt es keinen Zufall, sondern Alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur dazu angewiesen, auf eine gewisse Weise zu existiren und zu wirken. Die wirkliche Intelligenz, sei sie begrenzt oder unbegrenzt, hat nichts Anderes zu erkennen, als die göttlichen Attribute und die von ihnen abhängigen Beschaffenheiten und Zustände. Die wirkliche Intelligenz, als eine bestimmte Weise des Denkens, kann nur aus einem das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrückenden göttlichen Attribute begriffen werden. Eine eben so besondere Weise des Denkens ist der Wille, der darum keine freie, sondern nur eine nothwendige, dem Zwang unterworfene Ursache genannt werden kann; daher kann jeder Willensact nur existiren und zur Wirksamkeit bestimmt werden durch eine andere bestimmte Ursache, die wiederum durch eine andere bestimmt ist, und so fort in's Unendliche. Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind. Alles, wovon wir erkennen, dass es in Gottes Macht steht, ist nothwendig; Nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung hervorgeht. Der Mensch vermag keine andern besondern Dinge wahrzunehmen, als Körper und Geist, oder Modificationen der Ausdehnung und des Denkens. Hiernach sind die beiden Attribute Gottes, die sich vermittelst der besondern Dinge offenbaren, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung. Der wirkende Grund aller Vor-

stellungen des Menschen liegt nicht in den vorgestellten Objecten als solchen, sondern in Gott, als der denkenden Substanz. Auf der andern Seite entspringt das reale Sein derjenigen Gegenstände und Zustände, welche Modificationen der Ausdehnung sind, nicht desshalb aus der göttlichen Natur, weil Gott sie vor ihrem Dasein gedacht habe, sondern vielmehr desshalb, weil er eine ausgedehnte Substanz ist. Mögen wir die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung, oder unter dem Attribute des Denkens uns vorstellen, so finden wir immer eine und dieselbe Ordnung, die gleiche Verknüpfung der Ursachen und die Aufeinanderfolge der nämlichen Gegenstände. Die Vorstellung, als eine Modification des göttlichen Denkens, ist das Erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht. Der Gegenstand dieser so bestimmten Vorstellung ist der menschliche Körper, oder ein bestimmter, besonderer, wirklich existirender Modus der Ausdehnung. Die individuellen Körper sind insgesammt beseelt, aber in verschiedenen Abstufungen; der menschliche Körper und Geist zeichnen sich durch den Grad ihrer Vollkommenheit oder Realität vor den übrigen irdischen Individuen aus. Der menschliche Geist ist die besondere Vorstellung, welche in der unendlichen denkenden Substanz den menschlichen Körper zum Gegenstande hat; mithin muss Alles, was in unserm Leibe sich ereignet, von Gott, sofern er das Wesen unsers Geistes constituirt, oder, was dasselbe sagt, es muss von unserm Geiste erkannt werden. Nur vermöge der Vorstellungen von den Einwirkungen, die auf unsern Leib erfolgen, weiss unser Geist die Existenz desselben; denn unser Leib wird durch zahllos viele Körper, die in ihn übergehen, beständig verändert und erneuert; darum erkennt unser Geist sich selbst nur dadurch, dass er seiner Vorstellungen von den auf den Leib erfolgenden Einwirkungen sich bewusst wird; das Selbstbewusstsein ist von unserm Geiste unzertrennlich, weil die Vorstellung ihrer Natur nach sich selbst erfassen muss und man unmöglich Etwas wissen kann, ohne zu wissen, dass man diess weiss. Sofern unser Geist angemessene, das heisst dem Wesen entsprechende Vorstellungen besitzt, handelt er auch mit Nothwendigkeit, und insoweit er unangemessene Vorstellungen besitzt, leidet er nothwendiger Weise; bei seinem Handeln und Leiden aber übt er ebensowenig eine physische Einwirkung auf seinen Leib, als dieser auf ihn.

Jedes Einzelwesen strebt, so viel es vermag, in dem ihm eigenthümlichen Sein fortzudauern, und dieses Streben ist nichts Anderes, als das wirkliche und wirksame Wesen des Individuums. Affecte sind diejenigen Zustände unseres Leibes, durch welche dessen Vermögen, zu handeln, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder beschränkt wird und zugleich die Vorstellungen von diesen Zuständen. Freude ist der leidende Zustand, in welchem unser Geist zu einem höhern Grade der Vollkommenheit übergeht; Traurigkeit derjenige, in welchem er zu einer Verminderung seiner Vollkommenheit übergeht. Die Liebe ist eine Freude, der Hass eine Traurigkeit, welche von der Vorstellung ihrer äussern Ursache begleitet werden. Die Erkenntniss des Guten und des Bösen ist nichts Anderes, als der Affect der Freude und der Traurigkeit, insofern wir uns desselben bewusst sind. Denn gut nennen wir und bös, was der Erhaltung unseres Seins in dem einen Falle als nützlich, in dem andern Falle als schädlich sich erweist, oder was unser Vermögen, zu handeln, entweder fördert oder beschränkt. Die Erkenntniss des Guten und Bösen ist der Affect selbst, sofern wir uns desselben bewusst sind. Ein Jeder begehrt nach dem Gesetze seiner Natur mit Nothwendigkeit Das, was er für gut hält, und verabscheut Das, was er für böse hält. Je mehr Jemand strebt und vermag, sein Dasein zu erhalten, desto mehr ist er mit Tüchtigkeit oder Tugend begabt; untüchtig ist jemand, insoweit er diess vernachlässigt. Die Tugend ist das Wesen des Menschen selbst, der die Macht besitzt, Einiges zu bewirken, was bloss aus den Gesetzen seiner Natur erklärt werden kann. Tugendhaft handeln ist nichts Anderes, als den Gesetzen der eignen Natur gemäss handeln; da wir aber nur insoweit handeln, als wir wahrhaft erkennen, so bedeutet tugendhaftes Handeln soviel, als ein unter der Leitung der Vernunft erfolgendes Handeln, Leben und Behaupten seines Daseins. Besteht nun aber Alles, was wir vernunftmässig erstreben, in dem Erkennen, so ist dieses Streben, zu erkennen, die erste und einzige Grundlage der Tugend, die Erkenntniss Gottes unser höchstes Gut und Gott zu erkennen unsere höchste Tugend. Wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, liebt Gott; denn er befindet sich zufolge dieser Erkenntniss in einem Zustande der Freude, die von der Vorstellung Gottes begleitet wird. Die Seligkeit der intellectuellen Liebe Gottes ist keine Belohnung der Tu-

gend, sondern die Tugend selbst. Gottes Liebe zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist eins und dasselbe; im intuitiven Erkennen ist der Geist ein ewiger Modus des unendlichen Denkens, welcher durch einen andern ewigen Modus bestimmt wird, und diess geht in's Unendliche fort, so dass alle diese Modificationen zugleich die ewige und unendliche Intelligenz ausmachen.

Diese Lehre Spinoza's, welche die Grundlage des neueren Pantheismus geworden ist, gewann in ihrem Zeitalter wenig Anhänger und lag fast ein volles Jahrhundert lang wie ein vergrabener Schatz da. Ausser dem Freunde Spinoza's, Ludwig Meyer, dem Herausgeber der nachgelassenen Schriften Spinoza's, wird noch Abraham Cufaeler als Anhänger desselben genannt, der eine spinozische Logik herausgab und die spinozischen Principien auf mathematische und physikalische Lehren anwandte. Der Spinozismus wurde fast allgemein als dem Atheismus gleichgeachtet, während er viel richtiger Akosmismus heissen würde. Erst zu Ende des vorigen Jahrhunderts begann der todte Hund, wie ihn die Leute achteten, nach einer Aeusserung Lessing's, in seinem Grabe sich zu regen. Lessing bekannte sich vor seinem Ende gegen Jacobi zum Spinozismus als der einzig möglichen consequenten Philosophie. Damit war die Aufmerksamkeit wieder auf Spinoza gelenkt, und dessen Princip trat in Schelling's und Hegel's philosophischem Systeme in reicherer und freierer Gestalt verjüngt wieder hervor. Werden wir nun aber schon vorher in dem abstracten Spiritualismus des Leibnitz und Berkeley die nächste Consequenz des reinen Idealismus der Spinozischen Philosophie erkennen müssen, so haben wir zuvor einen Blick auf die realistische Entwickelungsreihe der Philosophie seit dem Zeitalter Spinoza's zu werfen, in welcher uns zunächst in Locke's Philosophie der Standpunkt des reinen Empirismus begegnet.

§. 47.

Die Locke'sche Philosophie und ihre Verbreitung in England.

John Locke, der Vater des neueren Empirismus, war im Jahre 1632 zu Wrington in der Nähe von Bristol geboren, in Oxford der scholastischen Philosophie entfremdet

und durch die Schriften des Cartesius für philosophische Forschung angeregt. Die Bekanntschaft mit Lord Anthony Ashley, späterem Grafen von Shaftesbury, der sein Freund und Gönner wurde, brachte ihn mit den bedeutendsten Männern Englands in Verbindung. Nach dessen Tode lebte Locke eine Zeit lang in Holland und gab nach seiner Rückkehr nach England sein in englischer Sprache erschienenes, aber in kurzer Zeit in's Lateinische, Deutsche, Holländische und Französische übersetztes scharfsinniges Werk: „Versuch über den menschlichen Verstand" (1689) heraus. Nachdem Locke die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens theils in öffentlichen Aemtern, theils in gelehrter Musse hingebracht, starb er im Jahre 1704 zu Oates in der Grafschaft Essex. Um dem Streit der Meinungen einerseits und dem Skepticismus andererseits zu entgehen, gibt es nach Locke nur einen Weg, dass man das Vermögen des Erkennens, den Verstand, selbst zum Gegenstand des Erkennens macht und den Gehalt und Umfang des Erkenntnissvermögens kritisch prüft. Es gibt, lehrt Locke, keine allgemeinen, Allen angeborne Ideen im Verstande, sondern alle Ideen kommen dem Verstande aus der sinnlichen Erfahrung, welche die Grundlage und Voraussetzung aller Erkenntniss ist. Empfindung nennen wir die Ideen, welche die Wahrnehmung äusserer Gegenstände dem Verstande gibt; inneren Sinn oder Reflexion nennen wir die Wahrnehmung der eignen Thätigkeiten unseres Verstandes. Empfindung und Reflexion geben dem Verstande, der sich dabei ganz passiv verhält, alle seine Ideen. Die Eindrücke der Sinnesempfindung kommen von den äusseren Gegenständen, welche vermittelst einer körperlichen Affection sich im Verstande gleichsam spiegeln und ihr Bild hervorbringen; die Wahrnehmungen des innern Sinnes sind eben solche Eindrücke und Bilder der eignen innern Thätigkeiten und Zustände des Verstandes. Die einfachen Ideen der Sinnesempfindung und der Reflexion bilden das Material aller unserer Erkenntnisse; aus einfachen Ideen kann der Verstand wohl neue Ideen zusammensetzen, aber keine neuen einfachen Ideen in sich hervorbringen. Die einfachen Ideen sind entweder solche, die dem Verstande durch einen einzigen Sinn kommen, oder solche, die ihm durch mehrere Sinne zugleich zugeführt werden, oder solche, die er durch Reflexion erhält, oder solche, womit ihn die mit Reflexion verbundene Empfindung versieht. Durch Verbindung

und Zusammensetzung der einfachen Ideen durch den Verstand entstehen die complexen Ideen, die sich auf drei Classen zurückführen lassen: die Idee des Modus, die Idee der Substanz und die Idee des Verhältnisses. Der Modus ist eine solche zusammengesetzte Idee, die immer Etwas bezeichnet, was man sich nur an einem Substrat, als dem Träger des Modus, denken kann (Modi des Raumes, der Zeit, der Zahl, der Kraft, des Willens u. s. w.). Gehen nun bei der Sensation wie bei der Reflexion gewisse einfache Ideen immer zusammen, so gewöhnt sich der Verstand daran, ein Substrat anzunehmen, an welchem sie vorkommen, und diess bezeichnet das Wort Substanz, der einzigen complexen Idee, welche ein Archetyp oder Urbild ausser uns hat, das uns freilich unbekannt ist, da wir an der Substanz nur ihre Attribute kennen, d. h. die einzelnen meist secundären Qualitäten, die wir an ihnen wahrnehmen. (Materielle und denkfähige Substanzen; die Idee Gottes ist die ewige, absolut immaterielle Substanz.) Die Idee des Verhältnisses oder der Relation entsteht dadurch, dass der Verstand zwei einzelne Dinge so mit einander verbindet, dass er bei der Betrachtung vom einen zum andern übergeht, wodurch alle Dinge vom Verstand als relative gesetzt werden können. Ueber den Bereich der Ideen kann unser Erkennen nicht hinausgehen. Die einfachen Ideen als Nachbilder von Beschaffenheiten der Dinge sind den Dingen nothwendig adäquat oder wirklich entsprechend; die complexen Ideen sind ein Product der eignen Thätigkeit des Verstandes, also ihre eignen Urbilder, mit denen sie also nothwendig ebenfalls adäquat sind. Wenn die Ideen mit den Dingen übereinstimmen, ist die Erkenntniss real. Nimmt der Verstand zwischen zwei Ideen ganz unmittelbar, ohne einer dritten zu bedürfen, Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wahr, so hat er intuitive, durch sich selbst evidente Erkenntniss. Auf ihrer Grundlage beruht das demonstrative Wissen, als die durch Raisonnement, Gründe, Beweise, also vermittelst anderer Ideen gewonnene Erkenntniss. Die sensitive Erkenntniss endlich ist die Ueberzeugung von der Existenz materieller Dinge. Da die Vernunfterkenntniss nicht in allen Fällen ausreicht, sondern nur die Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit von Wahrheiten durch Folgerungen aus solchen Vorstellungen entdeckt, die unser Geist mittelst der Sinneswahrnehmung und der Reflexion gewonnen hat; so wird sie durch den Glauben er-

gänzt, der das Fürwahrhalten eines nicht durch Schlüsse gefundenen Satzes ist, welches sich lediglich auf das Ansehen des Verkündigers als eines ausserordentlichen göttlichen Gesandten stützt. In Bezug auf die Grenzen zwischen der Vernunft und dem Offenbarungsglauben ist zu bemerken: 1) kein von Gott inspirirter Mensch vermag Andern durch irgend eine Offenbarungsweise neue einfache Vorstellungen mitzutheilen; 2) Wahrheiten, welche wir durch die Erwägung unserer eignen Begriffe deutlich entdecken, enthalten für uns mehr Gewissheit, als wenn sie durch eine überlieferte Offenbarung zu uns gelangen; 3) kein Satz darf für geoffenbart angenommen werden, wenn er unserer klaren, anschaulichen Erkenntniss widerspricht; 4) in allen Dingen, wo wir durch unsere Begriffe und durch die Principien unsers Erkennens einer einleuchtenden Gewissheit fähig sind, ist unsere Vernunft die befugte Richterin, deren Entscheidungen zwar durch ihre innere Uebereinstimmung bestätigt, aber nicht durch das Gegentheil entkräftet werden können, und es tritt niemals für uns eine Verbindlichkeit ein, da wo ein klarer und einleuchtender Ausspruch der Vernunft vorliegt, ihn für die entgegengesetzte Meinung unter dem Vorwande hinzugeben, dass diese ein Glaubensartikel sei; 5) nur solche Gegenstände, welche über die Entdeckung auf dem natürlichen Wege und über die Vernunft hinausgehen, machen, sofern sie geoffenbart worden sind, den eigenthümlichen Inhalt des Glaubens aus; was wirklich von Gott geoffenbart worden, muss für einen unbestreitbaren Glaubensartikel gelten; ob aber etwas eine göttliche Offenbarung sein könne, oder nicht, hat die Vernunft zu entscheiden.

Die durch Locke betretene Bahn empirischen Forschens in der Philosophie hat bei dessen Zeitgenossen so allgemeine Anerkennung gefunden, dass wir nicht bloss Anhänger, sondern auch Gegner Locke's sich im Wesentlichen auf demselben empirischen Standpunkt mit ihm bewegen sehen. An Locke's Lehre in Bezug auf den ersten Ursprung unserer Vorstellungen schloss sich zunächst David Hartley (1704—1757) an, indem er die Associationen der Vorstellungen mittelst einer Hypothese von Nerven- und Gehirnschwingungen erklärte, die durch ein ätherisches Fluidum bewirkt würden, und aus jenen Associationen alle übrigen Seelenthätigkeiten, Gefühle und Willensäusserungen ableitete. Richard Price (1723—1791)

verwarf die Locke'sche Ableitung unserer Vorstellungen aus Sinneswahrnehmungen und suchte darzuthun, das unser Verstand von der Sinnlichkeit wesentlich verschieden sei. Auf Locke's Resultate gestützt und auf demselben empirischen Boden mit ihm bewegt sich dessen Gegner Peter Brown, welcher im Jahre 1735 als Bischof von Ross starb und nicht bloss gegen Locke, sondern auch gegen den Freidenker Toland geschrieben hat. In seinen beiden Schriften über die Grenzen der menschlichen Erkenntniss und die göttliche Analogie lehrt er, dass die Gewissheit der sinnlichen Dinge die grösste sei und dass wir ausser den fünf Sinnen und der Fähigkeit des Raisonnements kein Mittel besitzen, zu Erkenntnissen zu gelangen, da auch die Ideen ihren eigentlichen Grund in den Sinnesempfindungen haben und ohne diese nicht einmal Bewusstsein von unserer eignen Existenz möglich wäre. Einer leeren Tafel gleichend verhält sich unser Geist gegen die natürlichen Dinge nur passiv, und nur die aus dieser Erfahrung hervorgehende sinnliche oder intuitive Erkenntniss hat den höchsten Grad von Evidenz in sich; die auf Deduction und Folgerung beruhende, vermittelte Erkenntniss ist das Raisonnement. Unsere Erkenntniss des Uebersinnlichen ist nur eine analogische, d. h. wir können vom Uebersinnlichen, insbesondere von Gott, keine unmittelbare noch durch Raisonnement vermittelte Erkenntniss haben, sondern dasselbe nur auf bildliche Weise und durch Analogie mit dem Sinnlichen erkennen, ohne jedoch das Wesen desselben zu erfassen.

Auf das Gebiet des praktischen Geisteslebens wurde der Locke'sche Empirismus durch Samuel Clarke angewandt, welcher im Jahre 1675 in Norwich geboren war, gegen die Freidenker Toland und Collins schrieb und als Prediger und Rector in London im Jahre 1729 starb. In seiner Schrift „drei praktische Versuche“ über theologische Gegenstände lehrte Clarke: Soweit etwas passiv ist, ist es der Nothwendigkeit unterworfen, nur als thätig ist es frei; als Erkennen oder Verstand ist unser Geist nur passiv, empfangend; das Vermögen, eine Bewegung zu beginnen, ist dagegen Thätigkeit oder Freiheit. Der Wille nun hat zwei Seiten, einmal nämlich, sofern er bloss die Zustimmung ist, die der Verstand gibt, dann aber, sofern er wirklich bewegende Thätigkeit ist. Die Norm für unser Handeln liegt in den Objecten, auf welche die Handlung geht; die Natur dieser Objecte bestimmt, was zu thun ist.

Darum müssen wir ihre Natur oder ihre ewigen, unveränderlichen Verhältnisse durch Erfahrung erkennen. Gut ist eine Handlung nur, wenn der Wille der Erkenntniss von der Angemessenheit oder Unangemessenheit der Dinge wirklich folgt. Sich der Natur und Beschaffenheit der Dinge zu unterwerfen, diess kann der Wille vermöge seiner Freiheit auch unterlassen, wozu ihn ausser dem Mangel richtiger Erkenntniss namentlich die Leidenschaften bringen; dann aber handelt er unvernünftig und schlecht.

An Clarke schliessen sich die sogenannten englischen Moralisten an, welche gleich ihm der Moral eine empirische Grundlage zu geben versuchten. In der Reihe dieser englischen Moralphilosophen stellte zunächst Richard Cumberland (1632—1719) im Gegensatz gegen die Hobbes'sche Theorie eine auf das Gebot des allgemeinen Wohlwollens gebaute Theorie der natürlichen Gesetze des menschlichen Handelns entgegen, wonach Jeder durch Förderung des allgemeinen Besten seine eigne Glückseligkeit zu erreichen streben soll. William Wollaston (1659—1724) stellte als Moralprincip den Satz auf, dass diejenige Handlung gut sei, die einer Wahrheit entspreche, einen wahren Satz ausdrücke, so dass ein Unrecht um so grösser sei, wo es mehreren wahren Sätzen widerspreche, oder wo die Wahrheit, die es verletzt, so wichtig sei, dass sie gleichsam mehrere in sich enthalte, die alle zugleich in ihr verletzt wurden. Nur das aber ist wirklich wahr, was der Natur des Gegenstandes gemäss ist, und ihn seiner Natur gemäss behandeln, ist der Wahrheit gemäss oder gut. Das grosse Gesetz der Religion oder der Natur ist, dass die Dinge als das behandelt werden, was sie sind. Mit der Verwirklichung der Wahrheit fällt die Glückseligkeit zusammen, die nichts anders ist, als die Summe wahren Vergnügens, der Ueberschuss des Vergnügens über den Schmerz, und diess kann nicht in Etwas bestehen, was der Natur und Bestimmung des Wesens zuwider ist. In dem Suchen der Glückseligkeit durch Verwirklichung der Wahrheit und Vernunft beruht alle natürliche Religion. Anthony Ashley Cooper Graf von Shaftesbury, der Enkel des berühmten Freundes und Gönners von Locke, der von 1671—1713 lebte, erörterte in anziehender Darstellung die moralischen Begriffe in seinen „Charakteristiken von Menschen, Sitten, Meinungen und Zeiten", wobei er annahm, jede Handlung als wirkliche That des Subjects gehe aus

einer innern Beschaffenheit des Handelnden, aus einer Neigung hervor, die den Willen des Handelnden bewege. Die Neigungen sind aber entweder natürliche Neigungen, d. h. die wohlwollenden, geselligen Neigungen zum Allgemeinen oder Ganzen; oder Selbstneigungen, die das eigne Wohl zum Gegenstande haben; oder unnatürliche Neigungen, die weder auf das Wohl des Ganzen noch auf das eigne Wohl gehen. Kann nun ein wahres Gut nichts anders sein, als was nicht etwa bloss sinnliche, sondern wahre und dauernde Befriedigung gewährt, so dass in der grösstmöglichen Summe von Befriedigungen die Glückseligkeit besteht; so hat diese im höchsten Maasse ihren Grund in den wohlwollenden oder gemeinnützigen Neigungen. Sind also diese das einzige Mittel zu wahrhafter Glückseligkeit, so ist das Wohl des Ganzen unerlässliche Bedingung für das Wohl des Einzelnen, und wird ein Jeder nach seinem Verhältniss zum Ganzen gut oder schlecht genannt werden. Wo viele Einzelne dem Allgemeinen dienen, findet wahre Harmonie und Schönheit Statt. Darüber nun, ob eine solche Harmonie des Menschen mit der Natur und dem Universum Statt finde, entscheidet erstens der angeborene moralische Vernunftinstinct und sodann das durch Bildung erworbene moralische Urtheil, durch dessen Ausbildung die Virtuosität im schönen Handeln erworben wird. Vollkommener entwickelt wurde das System des uneigennützigen Wohlwollens durch Francis Hutcheson (1694—1747), indem er lehrte, dass dem vom sinnlichen Begehren unterschiedenen vernünftigen Begehren, dem eigentlichen Willen, die Vorstellung eines Gutes zum Grunde liege. Geht der Wille oder die Neigung auf Etwas, was nur für das wollende Subject ein Gut oder Uebel ist, so ist das Wollen selbstisch; geht es auf Etwas, was für Andere ein Gut oder Uebel ist, so ist es Wohlwollen. Der Sinn für dieses Wohlwollen gründet sich auf ein angebornes moralisches Gefühl, aus welchem alle gültigen Gebote für unser Handeln entspringen, so dass von diesem moralischen Sinne nur diejenigen Handlungen gebilligt werden und also als gut erscheinen, welche auf das Wohl Anderer gehen, und dass also die leidenschaftslose allgemeine Liebe oder das möglich ausgedehnteste Wohlwollen den höchsten moralischen Werth hat. Ein neues Princip der Sittlichkeit stellte Adam Smith (1723—1790) auf in dem Grundsatze der Sympathie, wonach Jeder so handeln muss, dass Andere, die sich mit ihrem Vorstellen in seine Lage versetzen, mit ihm sympathisiren müssen.

§. 48.

Der Hume'sche Skepticismus und die schottische Philosophie des Gemeinsinnes.

Aus der Locke'schen Erkenntnisstheorie hervorgegangen und von ihr abhängig, nur deren empirische Richtung schärfer und consequenter verfolgend, gelangte Hume zu seinem Skepticismus. David Hume stammte aus dem Hause der Grafen Home oder Hume, war im Jahre 1711 zu Edinburgh geboren und lebte erst in Frankreich, dann in England. In Paris lernte er Rousseau kennen, mit dem er sich jedoch nicht lange vertrug. Nachem Hume im Jahre 1767 Unterstaatssekretär mit einem gesicherten Einkommen geworden war, lebte er seit 1769 in Edinburgh als Schriftsteller und starb im Jahre 1776. Seine „Versuche" behandeln moralische und politische Gegenstände; seine Schrift über die natürliche Religion erschien erst nach seinem Tode, im Jahre 1779. Die Annahme angeborner Ideen ist ein längst beseitigter Irrthum; alle unsere Vorstellungen, Begriffe, Ideen sind entweder selbst durch die Sinne, oder die Erfahrung vermittelte Empfindungen oder doch nur aus den durch Sinne und Erfahrung gelieferten Materialien zusammengesetzt. Lebhaftere Wahrnehmungen sind die Eindrücke, weniger lebhaftere die Ideen oder Gedanken, deren wir uns durch die Reflexion auf erstere bewusst werden. Die Eindrücke sind also die alleinige Quelle unseres Wissens. Zwischen den verschiedenen Gedanken gibt es ein Princip der Verknüpfung und sie führen sich bei ihrer Erscheinung vor dem Gedächtniss oder der Einbildungskraft in einer gewissen Ordnung und Regelmässigkeit vor, und diess geschieht nach den Principien der Aehnlichkeit, des Neben- und Nacheinander und des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Nur solche Grundverhältnisse, die ganz von den unter einander verglichenen Begriffen abhängen und nicht verändert werden können, gewähren eine sichere Erkenntniss, da wir bei ihnen eben nur verknüpfen, was uns in der Erfahrung, den Ideen und den Eindrücken selbst unmittelbar gegeben ist. Zu dem über die Sinne hinausgehenden Verhältnisse von Ursache und Wirkung gelangen wir dadurch, dass wir auf eine Thatsache zurückschliessen, weil wir Etwas wahrnehmen, das uns als deren Wirkung erscheint. Da aber die Wirkung etwas Anderes ist, als die Ursache, so kann die Wirkung nicht in der Ursache entdeckt werden. Nur indem

wir gewohnt sind, dass ein Ding auf ein anderes der Zeit nach folgt, bilden wir uns den Begriff, dass es auf ihn folgen müsse, d. h. den Causalitätsbegriff. Also sind diese Verhältnisse etwas, was bloss in den Subjecten, gar nicht in den Dingen selbst existirt. Auch dem Substanzbegriffe entspricht keine wirkliche Realität, sondern er ist nur der Complex vieler, schnell aufeinanderfolgenden Vorstellungen, dem wir in Gedanken eine Einheit leihen. Da die Eindrücke der Dinge auf uns weder von den Dingen verursachte Abbilder derselben, noch mit den Dingen objectiv verknüpft sind, so lässt es sich nicht ermitteln, ob es überhaupt ausserhalb unserer Vorstellungen wirkliche Dinge gibt, und es bleibt somit nur subjectives Wissen, subjective Meinungen übrig, und an die Stelle des Wissens tritt das Annehmen und Glauben als eine vom Raisonnement ganz unabhängige Function der Einbildungskraft. Wird der Zweifel durch Ueberlegung und gesunden Menschenverstand rectificirt, so bricht er nicht bloss die gedankenlose Sicherheit des gemeinen Bewusstseins und das hochmüthige Selbstvertrauen der menschlichen Ueberzeugung, sondern beschränkt auch unsere Forschung auf diejenigen Gegenstände, die der Fassungskraft des menschlichen Verstandes angemessen sind; und gerade das Unvermögen des menschlichen Geistes, zu einem definitiven Abschluss über die wichtigsten Fragen zu gelangen, das Schwanken zwischen Gewissheit und Ungewissheit ist der Triumph des Skepticismus. Nur auf dem practischen Gebiete, der Moral, ist die skeptische Ungewissheit auszuschliessen und die Moralphilosophie auf die empirische Grundlage der im gemeinen Leben herrschenden Begriffe zu bauen.

Indem darum der Geist von dem zweck- und nutzlosen Skepticismus sich ab- und den practischen Interessen zuwendet, kehrt er wieder zu den empirischen Grundlagen des sogenannten gesunden Menschenverstandes zurück. Eine solche, dem Skepticismus entgegentretende philosophische Richtung begegnet uns bei den schottischen Philosophen des Gemeinsinnes, welche die von Locke und Hume bestrittene objective Gültigkeit und Realität unserer Begriffe von Neuem behaupteten und als in der Natur des menschlichen Geistes unmittelbar gegebene, und für das Subject unmittelbar gewisse, allgemeine Grundthatsachen des Bewusstseins hinstellten. Der Ahnherr dieser schottischen Gemeinsinnsphilosophie ist Thomas Reid (1710—1796), welcher als solche vom gesunden Menschenverstand allgemein

anerkannte, durch sich selbst klare und für das praktische Leben nothwendige Grundprincipien folgende aufstellte: 1) es ist allgemein anerkannt, dass ich denke, mich erinnere, schliesse und überhaupt die verschiedenen Operationen des Geistes vollziehe; 2) das Wissen aus lebendiger und frischer Erinnerung kommt an Gewissheit und Evidenz dem des Bewusstseins gleich; 3) durch Reflexion über seine Geistesthätigkeiten und Gemüthsbewegungen erhält Jeder eine über allem Zweifel erhabene und klare Kenntniss von denselben, gleichwie durch die Sinne von den äussern Dingen; 4) alle meine Gedanken sind Aeusserungen eines und desselben denkenden Princips, das ich mein Ich oder meinen Geist nenne; 5) es gibt einige Dinge, die nicht für sich selbst, sondern nur in irgend einem Andern, einer Substanz, als Qualitäten oder Attribute derselben existiren können; 6) für die meisten Operationen des Geistes muss es eine von ihnen selbst verschiedenes Object geben; 7) es gibt gewisse Dinge, in denen alle Menschen aller Zeiten und Nationen übereinstimmen, mit Ausnahme einiger skeptischen Sonderlinge, die nicht mitzählen; 8) sowohl solche Dinge, über welche eine allgemeine Uebereinstimmung Statt findet, als auch Alles, was für die Ueberzeugung aller besonnenen und vernünftigen Menschen feststeht, sei es auf die Sinne, oder auf das Gedächtniss, oder auf das Zeugniss von Menschen gegründet, ist als zugestanden anzusehen. Von diesen Grundprincipien aus bestimmt sich nun die Empfindung als Resultat der Sinnesfunction, das Bewusstsein aber, dass der Empfindung etwas Gegenständliches entspreche, als Glaube oder unmittelbares Wissen. Die von der Sinneswahrnehmung unterschiedene blosse Vorstellung ist als solche weder wahr, noch unwahr. Alles Raisonnement oder Schlussfolgerung gründet sich auf feste Voraussetzungen, deren erste Principien mit unserer Existenz verbunden sind. Solche ursprüngliche Principien, deren wir uns bei der Erkenntniss zufälliger Wahrheiten bedienen, sind nun folgende: 1) ein Zustand, dessen ich mir bewusst bin, existirt wirklich; 2) alle meine Gedanken haben mein Ich oder Selbst zum Subject; 3) wessen ich mich erinnere, das war einmal wirklich; 4) soweit meine Erinnerung reicht, bezeigt sie die Identität meines Ich; 5) die durch die Sinne wahrgenommenen Dinge existiren wirklich und sind so, wie wir sie wahrnehmen; 6) wir haben eine gewisse Macht über unsere Handlungen; 7) die natürliche Fähigkeit, zwischen Wahrheit und Irrthum

zu unterscheiden, trügt nicht; 8) unsere Mitmenschen sind lebendige, intelligente Wesen; 9) gewisse Veränderungen am menschlichen Körper zeigen gewisse Gedanken und Stimmungen des Gemüthes an; 10) Zeugniss und Autorität anderer Menschen haben in Bezug auf Thatsachen und Meinungen ein gewisses Gewicht; 11) bei vielen vom menschlichen Willen abhängigen Wirkungen gibt es je nach den Umständen eine von selbst einleuchtende, grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit; 12) in den Phänomenen der Natur findet eine Uebereinstimmung Statt zwischen dem, was früher war und dem, was noch jetzt Statt findet, worauf alle Erklärung der Natur beruht. Die zum Handeln anregenden Principien sind entweder mechanische (Instinct und Gewohnheit) oder animale (Trieb, Verlangen, Neigung) oder rationale (Vernunft und Urtheil voraussetzende) Principien. Zwecke alles Handelns sind das zu erreichende Wohl und die zu verwirklichende Pflicht; darüber aber, was Recht und Pflicht sei, entscheidet der moralische Sinn oder das Gewissen, dessen Stimme dieselbe Evidenz und Gewissheit mit den Aussagen der Sinne hat.

Auf demselben Boden mit Reid und zum Theil dessen Gedanken nur weiter ausführend bewegt sich James Beattie (1735—1803), der seine „Untersuchungen über die Wahrheit" (1770) gegen Hume richtete. Was die Beschaffenheit meiner Natur mich zu glauben bestimmt, ist wahr, das Gegentheil unwahr. Die Hauptaufgabe der Philosophie, die Erkenntniss des eignen Geistes, ist nur durch Beobachtung unserer selbst und Anderer zu erreichen. Setzt man in die Aussagen des gesunden Menschenverstandes Zweifel, so gibt es kein Wissen, keine Wahrheit, keine Tugend. Das Kriterium dafür, dass einer Sinneswahrnehmung ein wirkliches Object entspreche, ist die Uebereinstimmung Aller. Die Religion selbst als eine Sache des gesunden Menschenverstandes darzustellen, war ein mit Reid befreundeter schottischer Geistlicher, James Oswald, bemüht, indem er das Dasein Gottes selbst als eine unmittelbare Thatsache des gemeinen Bewusstseins nahm, die über allem Zweifel erhaben und keines Beweises bedürftig sei. Reid's bedeutendster und jüngster Schüler war Dugald Stewart (1753—1828), welcher auf die Wahrnehmung eines gewissen Zustandes den Glauben an die eigne Existenz baut, zugleich aber verlangt, dass zu diesen Fundamentalgesetzen des menschlichen Glaubens erst durch die Sinneswahrnehmung

die Daten hinzukommen müssen, um eine Erkenntniss zu Stande zu bringen. Die Abstraction ist es, welche einzelne Momente der Vorstellung für sich festzuhalten vermag und durch welche wir den aus der Wahrnehmung erhaltenen Stoff classificiren und verallgemeinern. Dass wir in gewissen Fällen mittelst der Einbildungskraft entweder mit Nothwendigkeit oder zufällig Vorstellungen mit einander associiren, ist ein Gesetz der Natur.

§. 49.

Der französische Sensualismus und seine Consequenzen in der Aufklärungsphilosophie.

Ungefähr gleichzeitig mit Locke wurde dessen Richtung und Methode in Frankreich von verwandten Denkern ergriffen und bis zu ihren letzten Consequenzen fortgeführt. Der französische Empirismus tritt uns zunächst als theoretischer und praktischer Sensualismus in Condillac, Bonnet und Helvetius entgegen.

Etienne Bonnot de Condillac war im Jahre 1715 zu Grenoble geboren und in seiner Jugend mit Rousseau und Diderot befreundet. Sein erstes Werk „Versuche über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse" (1746) zeigte ihn als Anhänger Locke's; sein Hauptwerk „Abhandlung von den Empfindungen" (1754) zeigt jedoch einen wesentlich modificirten Standpunkt, den des entschiedenen Sensualismus. Condillac wurde später Erzieher des jungen Herzogs von Parma, Enkels von Ludwig XV., und starb im Jahre 1780 als Mitglied der pariser Academie. Alle Thätigkeit des Geistes, lehrt Condillac, selbst das Bewusstsein, beruht nur auf der Sensation oder Sinnesempfindung; die körperlichen Sinnesorgane sind jedoch nur gelegentliche Ursache der Sinnesempfindung, welche nicht dem Leibe, sondern der Seele zukommt und vom Leibe nur veranlasst, nicht bewirkt wird. Nur auf die Eigenschaften, nicht auf die Substanz der Dinge erstreckt sich unsere aus der Sensation hervorgehende Erkenntniss. Der Materie eignet als Grundeigenschaft die Ausdehnung, der Seele das Denken; beide Eigenschaften sind aber ganz verschieden und unvereinbar. Auch die Thätigkeit des Denkens, der Verstand, ist wesentlich nur eine modificirte, umgestaltete, durch Sinneseindrücke vermittelte Empfindung. Denken wir uns den

Menschen als eine organisirte, beseelte Statue, an welcher ein Sinn nach dem andern erwacht, so hat diese Statue in ihren Sinnen zunächst nur Affectionen der Seele; indem sie sich durch diese Empfindungen modificirt fühlt, empfängt sie zuerst einen Eindruck, dessen Empfindung zugleich Bewusstsein ist. Von dem einen Eindrucke mehr afficirt, als vom andern, tritt das Hingegebensein an den einen Eindruck als Aufmerksamkeit hervor. Das Festhalten der von demselben bei der Aufmerksamkeit in der Seele zurückgelassenen Spur des Eindrucks ist das Gedächtniss. Jetzt erst hat die beseelte Statue Ideen von ihren Empfindungen; tritt nun ein neuer Eindruck und damit eine neue Empfindung hinzu, so wird die empfindende Seele zwischen beiden getheilt und ist im Vergleichen und Urtheilen genöthigt, die zusammenhängenden Ideen miteinander zu verbinden. Durch solche Association erlangt die Seele in der Einbildungskraft die Fertigkeit, mit Hülfe anderer Ideen neue Ideen hervorzurufen und in der Abstraction wiederum eine mit einer andern verbunden erscheinende Idee sich als selbständig vorzustellen. Während die Seele in allen übrigen Sinnen eigentlich nur eine besondere Modification ihrer selbst empfindet, wird im Tastsinne die Modification noch eines andern Dinges wahrgenommen, so dass erst im Tastsinne die Seele aus sich heraustritt und aufmerksam wird auf Gegenständliches als solches. Was nun solche Empfindungen als Bilder von Gegenständen erweckt, wird Eigenschaft oder Qualität des Gegenstandes genannt. Mit der Idee einer Vielheit der Eigenschaften entsteht der Seele auch die Idee eines ihnen zum Grunde liegenden Substrats, worin die Vereinigung der Eigenschaften angedeutet ist, oder die Idee der Substanz. Sinnliche Ideen heissen die Empfindungen gegenwärtiger Eindrücke, intellectuelle Ideen die geistigen Spuren gewesener Eindrücke; beide verhalten sich wie Gedächtniss und Empfindung. Aus der Verschiedenheit der Verknüpfung oder Beziehung der Ideen geht die Verschiedenheit der Gewissheit oder Evidenz der erkannten Wahrheit hervor. Solche Gewissheit, wenn sie durch eigne Beobachtung von Thatsachen erlangt ist, heisst thatsächliche; wenn sie die Gewissheit eigner Zustände ist, unmittelbare; von beiden verschieden endlich ist die Gewissheit des Raisonnements. Da alles Empfinden wesentlich ein Empfinden von Lust und Unlust ist, so sind Lust und Unlust das Bewegende zu jedem Handeln.

Den Locke'schen Satz, dass alle unsere Vorstellungen aus den Sinneswahrnehmungen entspringen, nahm mit Condillac auch der Genfer Naturphilosoph Carl Bonnet als einen über allen Zweifel erhabenen an. Dieser aus einer französischen reformirten Familie stammende Mann war im Jahre 1720 zu Genf geboren und Mitglied mehrerer Academien der Wissenschaften geworden. Seit 1768 lebte er auf seinem Landgute am Ufer des Genfer-See's und starb im Jahre 1793. Ausser seinen psychologischen und naturwissenschaftlichen Schriften hat ihn besonders seine „philosophische Palingenesie oder Ideen über den vergangenen und gegenwärtigen Zustand der lebenden Wesen" berühmt gemacht. Von dem Locke'schen Satz ausgehend, hat er den Mechanismus der menschlichen Vorstellungen genauer untersucht. Der Mensch, so lehrt er, besteht aus zwei Substanzen, einer körperlichen und einer immateriellen. Das wahrnehmende, vergleichende, schliessende Ich ist stets einfach und untheilbar, und mit der Fähigkeit begabt, theils in ihm selbst, theils ausserhalb seiner selbst, nämlich im Leibe, gewisse Wirkungen hervorzubringen. Da wir unsere Vorstellungen bloss durch die Sinne erhalten, so folgt daraus, dass die Seele bloss unter Vermittelung des Leibes thätig ist, dieser also die erste Quelle der Modificationen der Seele ist, welche alles Dasjenige ist, was sie der Leib hat werden lassen. Die Natur und Substanz der Seelenthätigkeit, wie der Bewegung, ist aber ganz unbekannt; nur das ist ausgemacht, dass zwischen der Vorstellung, welche wir von den Körpern, und derjenigen, welche wir von der Seele haben, ein wesentlicher Unterschied besteht. Die Seele nimmt nicht einen bestimmten Platz im Gehirne ein, sondern sie ist nur dem Gehirn und vermittelst dessen ihrem Körper auf eine Weise gegenwärtig, die wir nicht zu bestimmen vermögen, nur vermuthen, dass der Sitz der Seele, welcher zugleich der Sitz des Lebens ist, aus dem feinen Nervenfluidum zusammengesetzt sei, aus dem sich die Verbindung der Nerventhätigkeit mit der Seele erklärt. Der Zustand des Gehirns verändert sich, wann ein Object auf dasselbe einwirkt, womit auch eine im Seelenzustande vor sich gehende entsprechende Veränderung zusammenhängt. Die Seelenthätigkeiten sind also nichts Anderes, als die Phänomene, welche in bestimmten Bewegungen im Gehirn ihre Veranlassung haben. Diess wird uns anschaulich, wenn wir den Menschen als eine

Statue betrachten, an der wir einen Sinn nach dem andern entstehen und den von aussen kommenden Eindrücken sich öffnen sehen. Durch die erste äussere Anregung eines Sinnesnervs und die daraus hervorgehende Bewegung im Sitze der Seele wird der Mensch ein empfindendes Wesen und gelangt zu einer bestimmten Sensation, in deren Fortdauer sich die erste Aeusserung des Gedächtnisses zeigt. Die Lebhaftigkeit dieser fortdauernden Wahrnehmung muss stufenweise abnehmen und hat davon die Seele auch ein Bewusstsein. Aus der Vergleichung der merklichsten Grade der Empfindung entsteht das Gefühl eines Besserbefindens und eines Mindergutbefindens. Das Verlangen der Fortsetzung des Besserbefindens ist von der Kenntniss desselben unzertrennlich, und die Wirkung dieses Verlangens ist die Aufmerksamkeit, in welcher sich der Mensch in eben dem Maasse anstrengt, die Sinneswahrnehmung zurückzuhalten, wie er ihre Abnahme merkt. Indem die Seele in einer wieder erweckten Sensation von Neuem eine Modification erfährt, deren sie früher theilhaft war, so bemerkt sie, dass sie sich früher schon in der gleichen Weise ihres Daseins befunden, und darin besteht die Rückerinnerung. Im Zustande der Aufmerksamkeit wirkt die Seele auf die durch einen äussern Gegenstand in Bewegung gesetzten Fibern der Empfindung zurück und vermehrt hierdurch die innere Stärke der Bewegung, so dass die Wahrnehmung des Gegenstandes lebhafter wird. Ein Wesen nun, das den einen Zustand dem andern vorzieht und diesem Vorzuge gemäss handelt, besitzt und übt den Willen, als worin es von mehreren Weisen zu existiren diejenige vorzieht, die ihm das meiste Gute oder das wenigste Uebel zuwegebringt. Das Vermögen der Seele, ihren Willen zu üben, ist die Freiheit überhaupt, als die bloss unbestimmte Kraft zu handeln, oder von der Seele aus zu bewegen und sich auf besondere Fibern zu richten, welche Kraft erst durch den Willen bestimmt wird. Je zahlreicher und mannichfaltiger die Organe sind, über welche die Sphäre der Freiheit sich erstreckt, desto mehr Umfang hat die Freiheit, desto zahlreicher und mannichfaltiger sind ihre Wirkungen.

Die practische Consequenz des sensualistischen Standpunktes hat Claude Adrien Helvetius gezogen, welcher im Jahre 1715 zu Paris geboren war und erst als Generalpächter mit einem reichen Einkommen, dann als Privatmann

17*

auf dem Lande den Musen lebte und im Jahre 1771 starb. Sein unter dem Einflusse der Schriften Locke's entstandenes Werk „vom Geist" erschien im Jahre 1758, sein zweites Werk „vom Menschen, seinen Fähigkeiten und seiner Erziehung" erschien erst nach seinem Tode, im Jahre 1772. Die Seele, lehrt Helvetius, ist nur die Lebenskraft, das Denken gehört nur dem Geiste an; die Ideen aber, deren Complex der Geist ist, entstehen aus der Erfahrung. Im Menschen finden wir zwei passive Vermögen: die sinnliche Empfindung als die Fähigkeit, äussere Eindrücke zu empfangen, und das Gedächtniss als die Fähigkeit, diese Eindrücke festzuhalten, die nichts als Abdrücke oder Bilder von Dingen sind. Das Wahrnehmen der Verhältnisse oder Beziehungen unter den Dingen bringt die Ideen hervor, die dem Geiste vorzugsweise eignen, sofern dessen Thätigkeit vorzugsweise im Vergleichen und Urtheilen besteht. Die Bethätigung aller dieser Vermögen des Menschen hat ihren Grund in den Leidenschaften, ohne deren Triebfeder gar keine Thätigkeit im Menschen wäre. Die unmittelbar von der Natur gegebenen Leidenschaften beruhen auf leiblichen Empfindungen oder Sensationen; ausserdem giebt es aber auch Leidenschaften, welche gewisse Verhältnisse voraussetzen und mit den höhern Gefühlen im Zusammenhange stehen. Beide Arten von Leidenschaften gehen aus einem und demselben Triebe nach Lust und Freiheit von Schmerz, d. h. aus der Selbstliebe oder dem Interesse hervor. Jeder liebt und schätzt im Andern nur sich selbst; Jeder hält nur Das für gut, was ihm nützlich ist; Jeder berücksichtigt bei der Beurtheilung Anderer nur sich selbst und sein eignes Interesse. Im höchsten Sinne gut wären demnach nur diejenigen Handlungen, welche dem Interesse Aller entsprechen würden; da es aber solche nicht gibt, muss der Kreis der Tugend enger gezogen und dieselbe darin gefunden werden, das Wohl seiner Nation zu suchen. Nur das Wohl des Ganzen, politische Tugend, kann die wahre allgemeine Religion fordern, und die wahre Moral muss das Interesse zum Princip des Handelns machen. Auf dieses Princip hat denn auch Saint Lambert in seinem „allgemeinen Katechismus" die Moral gebaut, indem er aus der Selbstliebe alle Pflichten ableitete.

Unter den philosophirenden Zeitgenossen dieser französischen Sensualisten befinden sich noch eine Anzahl von Männern,

welche, ohne eigentlich die philosophische Methode und Forschung gefördert zu haben, auf dem Boden des Empirismus und des gesunden Menschenverstandes für die Interessen der Aufklärung kämpften und dadurch auf die allgemeine Bildung Frankreichs im vorigen Jahrhundert keinen geringen Einfluss ausübten. Kurz vor dem Zeitalter dieser Männer hatte bereits der berühmte Gelehrte Pierre Bayle (geboren im Jahre 1647 zu Carlat und gestorben im Jahre 1706) eine skeptisch-kritische Opposition gegen die Philosophie behauptet, indem er sowohl in verschiedenen kritischen und polemischen Abhandlungen, als auch in mehreren Artikeln seines berühmten *Dictionnaire historique et critique* den unauflöslichen Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben, sowie den Widerspruch innerhalb der Vernunft selbst an's Licht zu stellen suchte. Die eigne Erkenntniss, lehrt Bayle, ist es, in Folge deren sich Jeder bestimmt; auch wenn er eine Sache für geoffenbart hält, so geschieht diess nur, weil sein natürlicher Sinn, seine Vernunft ihm sagt, dass die Gründe für ihr Geoffenbartsein triftig sind. Darnach muss man jedes Dogma des Christenthums als falsch annehmen, wenn es durch die klaren Begriffe der Vernunft widerlegt wird. Wer nur glauben will, was evident und den allgemeinen Begriffen gemäss ist, der ergreife die Philosophie und entsage dem Christenthum; wer dagegen die unbegreiflichen Mysterien der Offenbarung glauben will, der ergreife das Christenthum und lasse die Philosophie, denn Evidenz und Unbegreiflichkeit vertragen sich nicht miteinander. Trotzdem erklärt nun aber Bayle an andern Stellen wieder: Jedem, der sich seiner Vernunft bedient, ist dazu die Hülfe Gottes unumgänglich nothwendig; denn ohne diese ist die Vernunft ein Führer, der sich verirrt; sie widerlegt zwar die Irrthümer, greift aber auch die Wahrheit an; sie reisst nieder, besitzt aber nicht die Fähigkeit, aufzubauen; sie weiss wohl, was die Dinge nicht sind, Nichts dagegen vom Wesen der Dinge; sie kann nur Zweifel und Streit erregen, und es gibt kein Kriterium der Wahrheit in der Vernunft, es gibt überhaupt nichts Gewisses, da selbst das, was man für das Gewisseste hält, die eigne Existenz, nicht gewiss ist, denn da die Erhaltung eine fortgehende Schöpfung ist, so kann man nie wissen, ob man noch derselbe ist, der man zuvor war. Die Gegenstände des Glaubens hingegen, die religiösen Wahrheiten, beruhen auf der Autorität

des unendlichen Wesens, das nicht betrügen und nicht irren kann; auf diese göttliche Autorität hin müssen wir die Geheimnisse der Religion annehmen, obgleich wir sie weder begreifen, noch mit den Grundsätzen der Philosophie in Einklang bringen können. Darum bleibt Nichts übrig, als die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu geben.

Aus diesem Widerspruch der in sich selbst unklaren und zweifelnden Vernunft mit dem Glauben suchten die französischen Aufklärungsphilosophen das Bewusstsein ihrer Zeit zu befreien. Ihr glänzendster Vertreter war Voltaire oder (wie sein eigentlicher Name war) François Marie Arouet, welcher zu Paris im Jahre 1694 geboren war, als Zögling eines Jesuitencollegiums bereits durch seine religiösen Zweifel sich vor seinen Mitschülern bemerklich machte, später statt der Rechtswissenschaft, die er nach seines Vaters Willen studiren sollte, sich mit Poesie und Literatur beschäftigte, zweimal in der Bastille sass, in England mit den Freidenkern Woolston, Tindal u. A. lebte, und von da durch die Verfolgungen der Geistlichkeit in sein Vaterland zurückgetrieben, auch hier ihrem Hasse und ihren Anfeindungen Preis gegeben war. Eine Einladung Friedrich's des Grossen zog ihn nach Berlin, wo er indessen nicht lange der Gunst des ihn bewundernden Königs sich erfreute. Später nahm er in dem Dorfe Ferney bei Genf seinen beständigen Wohnsitz; er starb, von der ganzen damaligen gebildeten Welt bewundert, im Jahre 1778. Ohne eigentlich philosophischer Denker zu sein, sich vielmehr nur vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes an das gemeine Bewusstsein wendend, hin und wieder auch in polemisch-aphoristischer Form philosophische Ansichten bekämpfend, hat Voltaire mit siegreicher Gewandtheit die Waffen des scharfen kritischen Verstandes und geistreichen Spottes und Witzes angewandt, um das kirchlich überlieferte Christenthum zu bekämpfen, ohne darum doch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit des Geistes anzugreifen, welcher ihm vielmehr als für das menschliche Leben nothwendig und nützlich erschien.

Mit mehr Gründlichkeit, Consequenz und philosophischem Geist, als Voltaire, hat Denis Diderot durch Popularisirung der Wissenschaften die Zwecke der Aufklärung des Bewusstseins verfolgt. Im Jahre 1713 zu Langres in der Cham-

pagne geboren und durch Jesuiten gebildet, hat sich Diderot durch Gründung der philosophischen „Encyclopädie der Wissenschaften" eine unabhängige literarische Existenz gegründet und daneben durch Herausgabe philosophischer Werke für die Aufklärung gewirkt, auch einige gelungene Romane und jetzt vergessene Dramen geschrieben. Anfangs sehen wir ihn in den „philosophischen Gedanken" auf dem Boden des Deismus, wie Voltaire, ebenso gegen den christlichen Aberglauben, wie gegen den Atheismus kämpfen, und in den „Principien der Moralphilosophie" mit der Immaterialität der Seele auch die Unsterblichkeit derselben festhalten. Aber schon in den „Gedanken über die Auslegung der Natur" tritt der Deist Diderot als Skeptiker in Bezug auf das Dasein Gottes auf, und endlich in den nach seinem Tode herausgekommenen Schriften: „Der Spaziergang des Skeptikers" und „Gespräch mit d'Alembert, oder der Traum des d'Alembert" sehen wir ihn den Unterschied zwischen materiellen und immateriellen Wesen verwerfen und nur Ein Wesen, das All, annehmen, in Folge dessen den Unterschied zwischen Seele und Leib leugnen, den Willen nur als nothwendiges Bestimmtsein fassen und über den vergänglichen Individuen nur die Gattung als ewig festhalten. Ihm gegenüber hat Jean Jacques Rousseau den Deismus und die Vernunftreligion mit begeistertem Gefühl und sittlicher Tendenz vertreten. Im Jahre 1712 zu Genf geboren, durch seinen Umgang mit Frau von Warens in Annecy zum Katholicismus geführt und zum Manne gebildet, wurde Rousseau in Paris seit 1745 mit Diderot und den Encyclopädisten bekannt, ging darauf in Genf wieder zur reformirten Confession zurück und entfaltete seitdem eine fruchtbare literarische Thätigkeit, von welcher namentlich seine Schriften: „vom Gesellschaftsvertrag", die „neue Heloise" und sein „Emil oder über die Erziehung" Zeugniss ablegen. Wegen letzterer, in Paris durch Henkers Hand verbrannten Schrift aus Frankreich nach der Schweiz geflüchtet, fand er auch hier keine Ruhe, brachte eine Zeit lang in England und endlich seit dem Jahre 1767 wieder in Frankreich zu, wo er im Jahre 1778 starb. Rousseau's Philosophie war das Gefühl, das ihm höher galt, als alle Vernunft, deren Raisonnement nur in Ungewissheit und Zweifel stürzt und nicht zur Wahrheit führt, deren Bürge ihm nur das Gefühl ist. Mit dem Verlassen des Naturzustandes und dem Eintritt der Civilisation, der Künste und Wissen-

schaften ist alles Verderben über die Menschheit hereingebrochen; der Mensch hat seine wahre natürliche Bestimmung überschritten und damit auch seiner wahren Glückseligkeit den Rücken gekehrt. Mit dem Erwachen der Vernunft erwachte auch die Eigenliebe, und mit dem Begriffe des Besitzes oder Eigenthums ist auch der erste Anfang der bürgerlichen Gesellschaft gegeben; mit dem wachsenden Eigenthume nimmt nämlich auch der Eigennutz zu und die Gefahr für das Eigenthum, wodurch die Menschen genöthigt werden, sich miteinander zu verbinden. So entsteht der Gesellschaftsvertrag oder der Staat, worin sich jeder Einzelne mit allen seinen Rechten der Gesammtheit oder dem allgemeinen Willen unterordnet, welcher der eigentliche Souverän ist. Darum sind die Bestimmungen, die der allgemeine Wille für das allgemeine Wohl trifft, Gesetze für Alle. Der Vermittler zwischen dem Volke als Souverän und dem Volke als Unterthan ist die Regierung; der regierende Körper wird dann auch Fürst genannt; die Regierung ist Beamter des Staats, und der Fürst hat durch das Gesetz sein Amt im Staate; verlangt es der allgemeine Wille, so darf und muss die Verfassung des Staats geändert werden. An das Gefühl der eignen Existenz, verbunden mit dem Gefühle von einer existirenden Aussenwelt, schliesst sich die Wahrnehmung, dass es in der letztern gesetzmässige Bewegung gebe; diese setzt nothwendig einen die Materie bewegenden intelligenten, zwecksetzenden Willen voraus. Als frei ist der Mensch einziger Urheber alles dessen, was er thut und erfährt, darum Glück und Unglück als Folgen seiner Handlungen. Der auf Erden Statt findende Widerspruch zwischen Tugend und Glück verbürgt dem Menschen seine Fortdauer in einem höhern, von Sinnlichkeit und Leidenschaften freien Leben, wo dieser Widerspruch sich heben wird. Das Gefühl lehrt den Menschen, moralisch zu handeln; es entscheidet als Gewissen, was moralisch gut ist. Auf diese Grundlehren der natürlichen Religion gründet sich der innerliche Gottesdienst ohne Tempel und Altäre, der dem höchsten Wesen und der Tugend gilt. — Der von Diderot zuletzt eingenommene Standpunkt wurde, ohne Diderot's sittlichen Ernst, mit rückhaltsloser Consequenz zum Materialismus fortgeführt durch Julien Offray de la Mettrie, welcher im Jahre 1709 zu St. Malo geboren und, von Jesuiten gebildet, später ein eifriger Jansenist war, darnach aber als Arzt auf den Gedanken

kam, dass das Denken nur ein Resultat unserer körperlichen Organisation sei, welchen Gedanken er in der Schrift: „natürliche Geschichte der Seele“ (1745) aussprach. In Folge des durch diese Schrift erweckten Anstosses um seine Stelle als Hospitalarzt gebracht und wegen seiner satyrischen Schriften gegen die Aerzte aus Frankreich verbannt, gab er in Leyden seine Schrift: „der Mensch als Maschine“ heraus (1748), die seine Verbannung aus den Niederlanden zur Folge hatte. Bei Friedrich dem Grossen in Berlin fand er Schutz und literarische Musse; er starb daselbst im Jahre 1751. Die Seele, so lehrt La Mettrie, ist nur die Thätigkeit des denkenden Theils unseres Körpers, des Gehirns und seiner Muskeln, in dessen Organisation der Vorzug des Menschen vor dem Thiere besteht. Nur weil er mehr Bedürfnisse hat, als das Thier, entwickelt der Mensch mehr Geschicklichkeit und Geist. Alle Handlungen des Menschen sind nothwendig; darum hat er keine Reue nöthig, da er sich für seine schlecht constituirte Maschine nicht verantwortlich weiss. Als ein Theil des Körpers vergeht auch die Seele mit dem Körper, und mit dem Tode ist Alles aus; darum ist das Leben das höchste Gut, das der Mensch so lang als möglich geniessen soll. Der Glaube an Gott, oder der Unglaube, hat gar keine Beziehung dazu, ob Jemand ein guter Bürger sei, oder nicht; das Dasein Gottes ist ohne Einfluss auf das Leben; ja, die Welt kann erst glücklich werden, wenn der Atheismus allgemein herrschend geworden; dann würde die vom Religionswahn vergiftete Natur wieder zu ihrem Rechte kommen, wenn der Mensch nur dem Gesetze seiner Individualität folgen würde. — Aus dem Kreise religiöser Freidenker, die sich in Paris im letzten Drittheile des vorigen Jahrhunderts um den Baron von Holbach zu versammeln pflegten und unter denen neben Diderot auch der Hauslehrer des Barons, Lagrange, eine Hauptrolle spielte, ist das berüchtigte, fälschlich dem französischen Academiker Mirabaud (1675 — 1760) zugeschriebene „System der Natur“ (1770) hervorgegangen, welches in kunstvoller und beredter Darstellung die materialistisch-atheistische Denkweise der damaligen Zeit als ein neues Evangelium in systematischem Zusammenhange entwickelt. Das Universum, so lehrt das System der Natur, bietet uns Nichts dar, als Materie und Bewegung; es besteht aus den verschiedenen Verbindungen der Materie und der Bewegung, die jene nur durch sich selbst enthält

und wodurch sie fähig ist, alle besonderen Existenzen durch den Gegensatz der Attraction und der Repulsion, der Sympathie und Antipathie hervorzubringen. Alles im Ganzen der Natur nothwendig wirkende Einzelne sucht sich selbst zu erhalten, im physischen Gebiete nach dem Gesetze der Trägheit, im moralischen Gebiete nach dem Gesetze der Selbstliebe. Als Glied des Universums ist auch der Mensch ein materielles Wesen, welchem zwei Arten von Bewegungen eigenthümlich sind, nämlich sinnlich wahrnehmbare und innere unsichtbare Bewegungen im Gehirn (Denken und Wollen), deren Zusammenhang der Mensch nicht begreift, wesshalb er sie auf eine von ihm fingirte Substanz als Ursache überträgt und diese als Seele vom Leibe unterscheidet, nicht wissend, dass alle Empfindung an die Materie gebunden ist und ein immaterielles Wesen nicht empfinden, noch denken kann. Wie sich der Mensch, aus Unverstand sich selbst verdoppelnd, in Leib und Seele unterschied, leitete er auch in Leidenschaft und Unwissenheit jedes neue Uebel aus einer fingirten unbekannten Ursache ab, die er Gott nannte. Diese Chimäre ist aber nichts Anderes, als eine durch Intelligenz belebt vorgestellte Verdoppelung der Natur, wodurch indessen keine einzige Naturerscheinung erklärt wird. Freilich, solange richtige Naturerkenntniss und gesunde Vernunft nicht mehr verbreitet sind, ist diese Lehre nicht für Alle, da sie Bildung und Muth voraussetzt. Aber schädlich kann eine Wahrheit so wenig sein, als ein Irrthum nützlich; denn nützlich sein heisst: zum Glücke, schädlich sein: zum Unglücke beitragen. Was der Mensch zu seinem Wohle nothwendig hält, ist das Interesse, welches allein ihn zum Handeln bringt. Darum ist jede Handlung nothwendig, und der Böse folgt ebenso nothwendigen Motiven, wie der Gute; der Unterschied liegt nur in ihrer verschiedenen Organisation und ihren verschiedenen Interessen. Wer sein Interesse auf eine solche Weise befriedigt, dass die Andern um ihres eignen Interesses willen mit dazu beitragen müssen, handelt gut. Nur dann ist die Moral wirksam, wenn sie die Selbstliebe und das Interesse nicht verdammt, sondern zeigt, wohin unser wohlverstandenes Interesse führt. Da der Atheist weiss, dass es nur Ein wahres Leben gibt, so wird er so viel als möglich dahin wirken, hier sein Interesse zu befriedigen, und darum auch sein Möglichstes thun, um auch die Andern dafür zu interessiren.

Mit diesem consequenten atheistischen Materialismus endigt die durch Locke's Empirismus angeregte realistische Richtung in der Philosophie des vorigen Jahrhunderts. Die Consequenz des spinozistischen Idealismus stellt der den geraden Gegensatz zum materialistischen Systeme der Natur bildende Spiritualismus der Leibnitz'schen Philosophie dar.

§. 50.
Die Leibnitz'sche Philosophie und ihre Consequenzen.

Gottfried Wilhelm Leibnitz war im Jahre 1646 in Leipzig geboren und hatte schon als Knabe durch sein ausserordentliches Gedächtniss sich hervorgethan. Nachdem er seit 1661 neben dem Studium der Rechtswissenschaft sich mit classischen Studien, der scholastischen Philosophie und der Mathematik beschäftigt hatte und im Jahre 1663 mit einer Dissertation über das Princip des Individuums die philosophische Doctorwürde erlangt hatte, wurde er im Jahre 1666 in Altdorf Doctor der Rechte. Darauf lebte er eine Zeit lang am Hofe des Churfürsten von Mainz in eifriger literarischer Thätigkeit als Physiker, Publicist und Philosoph. Von einer Reise nach Paris zurückgekehrt, wurde er 1676 herzoglich braunschweigischer Hofrath und Bibliothekar in Hannover und später auch noch in Wolffenbüttel, indem er an beiden Orten abwechselnd lebte und mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit einen lebhaften Briefwechsel unterhielt. Im Jahre 1701 wurde er Präsident der durch seine Anregung vom Kurfürsten von Brandenburg gegründeten Academie der Wissenschaften. Auf den Wunsch der Kurfürstin, nunmehrigen Königin von Preussen, verfasste er seine mehr populär, als wissenschaftlich gehaltene und an das kirchliche Dogma sich eng anschliessende Schrift: „Versuch einer Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Bösen", welche Schrift mit seiner Philosophie in keinem eigentlichen Zusammenhang steht. Vom Kaiser Carl VI. zum Reichshofrath und Baron ernannt, lebte Leibnitz in den Jahren 1713 und 14 eine Zeit lang in Wien, wo er die Gründung einer Academie der Wissenschaften betrieb, die jedoch am Widerstande der Jesuiten scheiterte. In Wien schrieb er in französischer Sprache seine „Monadologie", worin die Principien

seiner Philosophie niedergelegt waren. Eine mit Samuel Clarke geführte literarisch-polemische Correspondenz wurde durch Leibnitzens Tod im Jahre 1716 unterbrochen. Seine philosophischen Ansichten hat dieser grösste Polyhistor der neuern Zeit meist in kleinern Gelegenheitsschriften entwickelt und dabei sich polemisch, obgleich auch anerkennend, gegen Cartesius, Spinoza, Bayle, Locke und Clarke verhalten. Ihrem philosophischen Gehalte nach zeigen sich seine philosophischen Gedanken als eine consequente Fortbildung der spinozischen Principien zur Form eines abstracten Spiritualismus. Das Wesen der Substanz, so lehrt Leibnitz, macht die thätige Kraft aus, deren Existenz wirkliche Activität, d. h. die Fähigkeit zu handeln, ist. Mit dem Begriffe der selbstthätigen Substanz ist aber das Princip der Individuation von selbst gegeben; darum kommt nur dem Einzelwesen oder der Monas eigentliche Substanz zu und wahrhafte Existenz. Der Monade aber, als einfacher Substanz und fürsichseiender Einzelheit, stehen unendlich viele andere substanzielle Einzelwesen gegenüber. Diese Monaden sind substanzielle, ideale oder metaphysische Punkte, jede für sich untheilbar und nicht durch äussere Gewalt zerstörbar, anfanglos und von endloser Dauer, deren jeder eine Welt für sich bildet, d. h. Seele oder vorstellendes Wesen ist und als Spiegel des Universums dem Keime nach alle übrigen Monaden auf ideelle Weise in sich trägt und zwar die Bilder der übrigen vorstellenden Wesen nicht etwa bloss empfängt, sondern durch völlige Selbstthätigkeit hervorbringt, da eine jede Monade unbestimmbar durch Aeusseres, unabhängig von jeder Einwirkung und nur allein sich selbst durch sich selbst bestimmend, sich selbst ihre Grenzen gebend ist. Neben der Entelechie, als dem Princip thätiger Wirksamkeit, enthält jede Monas ein ergänzendes Princip der Passivität oder der Materie in sich, und erst beide zusammen machen die ganze Substanz der Monade aus. Durch das passive Princip in der Monade sind ihre Vorstellungen gehemmt, und tritt sie darum wesentlich als Streben auf, von einer Vorstellung zur andern überzugehen und immer mehr sich dem freilich nie erreichten Ziele zu nähern, wirklich alle möglichen Vorstellungen zu sein. Die verschiedenen Grade des Vorstellens machen die Verschiedenheit der Monaden aus. Jedes sinnlich wahrnehmbare Ding, jeder Körper ist nämlich ein Aggregat von Monaden, eine organische Vielheit von Sub-

stanzen. Als dieses Aggregat aber ist der Körper bloss ein Product unserer Vorstellung, ein blosses Phänomen unserer Imagination ohne wirkliche Realität, die nur den Monaden zukommt. Jede Monade aber hat einen grössern oder geringern Grad von Klarheit der Vorstellungen und spiegelt in sich das Universum auf unvollkommenere oder vollkommenere Weise. Auf der Stufe der unorganischen Natur hat die Monade nur eine Vielheit verworrener Vorstellungen; auf der Stufe der Pflanzenwelt ist die Vorstellung der Monade als bildende Lebenskraft, aber ebenfalls noch ohne Bewusstsein thätig; auf der Stufe der Thierwelt gelangt die Monade zu Empfindung und Gedächtniss, tritt als Seele oder träumende Monade auf; erhebt sich die lebende und empfindende Seele zur Vernunft und Reflexion, so nennen wir sie Geist, Ich. Die prästabilirte Harmonie und grösstmögliche Harmonie des Universums besteht darin, dass jede Monade nur den Gesetzen ihres eignen Wesens folgt und diesen gemäss sich verändert, dass aber zugleich, weil jede das ganze und selbe Universum in sich abspiegelt, alle Veränderungen derselben miteinander parallel laufen. (Diese Harmonie des Alls ist eigentlich bei Leibnitz, nach der strengen Consequenz seines Systems, mit Gott identisch, während der Begriff der Gottheit sonst eine müssige Rolle spielt, indem er ihn nur zur Hülfe nimmt, um das Zustandekommen der Harmonie der Welt deutlich zu machen, und ihn demgemäss als die einzige primitive Einheit aller Monaden, als ihren Schöpfer und zureichenden Grund bezeichnet, so dass dieselben gewissermaassen als Ausstrahlungen Gottes erscheinen.) Unter allen denkbaren Combinationen der Monaden ist die Welt diejenige, welche allein wirklich möglich und zweckmässig ist; sie ist der Complex aller compossibeln Monaden und die verwirklichte Harmonie derselben; der Einfluss einer Monade auf die andere kann aber nur ein metaphysischer oder idealer Parallelismus oder Accord derselben sein. Es geschieht in der Welt Alles nach physischer Nothwendigkeit oder durch einen metaphysischen Mechanismus, und darum ist es nicht compossibel, dass etwas in ihr anders wäre, als es ist. Insofern der Körper und die Erscheinungen der körperlichen Welt stets einer und derselben unabänderlichen, gesetzmässigen Ordnung folgen, kommt ihnen Realität zu, oder sie sind reale Phänomene. Das Ausgedehntsein des Körpers macht nicht das Wesen desselben aus, sondern wir

stellen ihn als ausgedehnt vor, während er in Wirklichkeit als ein thätiges Ausgedehntes durch eine wirkliche Thätigkeit den Raum erfüllt. Die Kraft aber, die das Wesen des Ausgedehnten ausmacht, ist die Kraft der Bewegung; Ruhe ist selbst Thätigkeit und Bewegung, wodurch der Körper einen bestimmten Raum behauptet und der Bewegung widersteht. Was sich in der Natur unverändert erhält, ist die Summe der bewegenden Kraft, nicht die Summe der Bewegung selbst, denn Bewegung als successive Ortsveränderung ist überhaupt nur Phänomen und existirt so wenig, wie die Zeit. Eine eigentliche Mittheilung der Bewegung findet nicht Statt; ein Körper wird vielmehr nur sollicitirt, um die eigene inwohnende Bewegungskraft fungiren zu lassen. Der Körper empfängt Nichts von aussen, und die sich bewegenden Körper stehen nicht eigentlich in einem Zusammenhange, sondern ihre Bewegungen sind sich nur parallel und harmoniren. Auch Leib und Seele gehorchen unabhängig von einander ihren eignen Gesetzen, der Leib folgt den mechanischen Gesetzen seines Wesens, die Thätigkeit der Seele ist bedingt durch Zwecke; unabhängig von einander gehen beide doch ganz gleich in dem durch die prästabilirte Harmonie gesetzten Parallelismus ihrer Functionen. Um Seele zu sein, bedarf aber die Seele eines mit ihr verbundenen Körpers, ohne dass sie aber darum immer mit denselben Monaden verbunden ist, da immer neue Monaden in den Bereich der Herrschaft des Körpers eintreten, während andere aus demselben austreten, so dass es eine stete Metamorphose ist, die auch keinen eigentlichen Tod kennt, indem der sogenannte Tod nur darin besteht, dass mit dem Verlust eines Theiles der den Leib bildenden Monaden die Seele in einen Zustand zurückgeht, dem ähnlich, worin sie sich vor der Geburt des Individuums befand. Das Vorstellen der Seelenmonade steigert ihr Vorstellen zum Denken, und so wird die Seele Geist. Alle Sinnesempfindungen sind nur verworrene Gedanken. Das Streben der Seelenmonade zu neuen Vorstellungen steigert sich im menschlichen Geist zum Wollen, in welchem wir durch die Vorstellung eines Zweckes determinirt werden, welche uns aber nur aus einer unendlichen Menge von Neigungen und Dispositionen der Seele kommt, so dass der Willensentschluss nichts Anderes, als das Product verschiedener sich kreuzender oder zusammenwirkender Vorstellungen ist, der Wille aber zuletzt

der stärksten Determination folgt. Jeder Willensentschluss ist nothwendige Folge der ganzen Natur des Wollenden; das wollende Einzelwesen kann freilich nicht anders handeln, als es ist; dass es aber so ist, dazu war es schon prädestinirt, ehe es Gott schuf. Schon die ersten Bewegungen des Willens haben kein anderes Ziel, als den Genuss oder das Vergnügen; Lust aber und Schmerz sind vorübergehend; sobald daher die Vernunft erwacht, lehrt sie und die Erfahrung die Genüsse gegen einander abwägen und in der Glückseligkeit eine beständige Freude suchen. In diesem Streben besteht die Weisheit des Lebens, in welcher das Suchen der Glückseligkeit und das Suchen der Vollkommenheit zusammenfallen. Beide werden in der allgemeinen Harmonie realisirt, die darum das eigentliche Ziel alles Handelns ist.

Eine noch weitere Consequenz dieses spiritualistischen Standpunktes zog der Engländer George Berkeley, der im Jahre 1684 zu Kilcrin in Irland geboren und, nachdem er in den Jahren 1710 und 12 seine beiden Hauptwerke: „die Principien" und „Dialogen" herausgegeben hatte und von 1734 bis 1752 Bischof von Cloyne gewesen war, im Jahre 1753 zu Oxford starb. Unsere sinnlichen Wahrnehmungen, so lehrte Berkeley, sind bloss subjective Vorstellungen, bloss Producte unseres Geistes. Sowenig Empfindungen ausser dem Empfindenden existiren, sowenig kann eine Idee ausser dem, der sie hat, Existenz haben; die Ideen sind nichts Substantielles ausser den Geistern, sondern nur deren unwillkürliche Producte. Haben wir gleichzeitig mehrere sinnliche Ideen und findet sich dieses Aggregat von Ideen immer zusammen, so nennen wir es ein wirkliches Ding, welches somit nur in unserer Vorstellung existirt, so dass dessen Sein bloss Empfundenwerden ist. Die einzigen wirklich activen substantiellen Wesen sind die Geister, d. h. denkende Wesen, deren Natur in Vorstellen und Wollen besteht. Ausdehnung, Bewegung, Solidität sind nur Phänomene, Ideen in uns; unter Natur ist nur die Succession oder der Zusammenhang der Ideen zu verstehen; unter Naturgesetzen die constante Ordnung, in welcher sie sich begleiten oder sich folgen. Eine Menge von Ideen können wir beliebig in uns hervorrufen, während uns andere, die Sinnesempfindungen, ohne unser Zuthun kommen, also nicht Producte unsers Willens sind; da nun aber eine Idee nur durch ein thätiges Wesen, einen Geist, producirt

werden kann, so muss es ausser mir einen Geist geben, der diese letztern Ideen hat und in mir hervorbringt. Dieser Geist ist Gott, der in uns Ideen wirkt. Gibt es nun allerdings Dinge, d. h. Verbindung vieler Ideen, ohne dass sie in unserm Geiste sich befinden, so befinden sie sich in andern Geistern, oder in Gott; nur ausser dem Geiste überhaupt kann keine Realität angenommen werden und Gott hat die Ideen auf andere Weise, als wir, indem sein Vorstellen nothwendig ein Hervorbringen ist. Von einem Geiste aber können wir so wenig, als von Gott, eine Idee haben; das Dasein unsers eignen Geistes erkennen wir nur durch unmittelbare Gewissheit und durch Reflexion, das Dasein anderer Geister dadurch, dass wir gewisse Thätigkeiten an ihnen wahrnehmen, welche ganz analog sind dem, was wir thun, woraus wir nun mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen, dass sie eben solche Wesen sind, wie wir.

§. 51.

Die Wolff'sche Popularphilosophie und die deutsche Aufklärung.

Hatte Leibnitz sowenig wie Berkeley seine Philosophie in der streng methodischen Form eines Systems dargestellt, so übernahm diese Verarbeitung der mit sensualistischen, cartesianischen und andern philosophischen Elementen vermischten Leibnitz'schen Lehre in der Form eines vollständig gegliederten Systems Christian (Freiherr von) Wolff, welcher im Jahre 1679 zu Breslau geboren war und durch das cartesianische System und Tschirnhausens*) Logik zuerst philosophisch angeregt, dann aber durch das Studium der Leibnitz-

*) Ehrenfried Walther von Tschirnhausen (1651–1708) wollte in seiner medicina mentis eine Art von logischer Erfindungskunst geben, die ihm als die eigentliche und allein wahre Philosophie galt. Diese sollte als allgemeine Grundwissenschaft auf die Erfahrung als Beobachtung unserer selbst gegründet sein. Aus der Analyse des unmittelbar Gewissesten, unsers Ich oder Selbstbewusstseins, ergeben sich ihm folgende Grundthatsachen der Philosophie: 1) ich habe ein Bewusstsein von angenehmen und unangenehmen Affectionen; 2) ich habe ein unzweifelhaftes Bewusstsein darüber, dass ich Einiges begreifen kann, Anderes nicht; 3) es steht fest, dass wir Eindrücke von aussen bekommen und Vorstellungen haben. Vom blossen Wahrnehmen ist das Begreifen unterschieden; darin, dass Etwas begriffen werden kann, besteht die Wahrheit; damit trägt Jeder das Kriterium und den Maasstab des Wahren in sich. Was von einer Sache begriffen wird, ist ihre Definition; aus der Verbindung mehrerer Definitionen entstehen die Theoreme.

schen Schriften für die Leibnitz'sche Philosophie gewonnen wurde. Seinen Ruhm begründete Wolff zuerst seit 1707 als Professor der Mathematik in Halle durch die Herausgabe seiner mathematischen Werke, sodann durch seine in deutscher Sprache als „vernünftige Gedanken" von den Kräften des menschlichen Verstandes, von Gott und Welt und menschlicher Seele, von den Wirkungen der Natur, von den Absichten der natürlichen Dinge, von der Menschen Thun und Lassen u. s. w. Durch seine theologischen Gegner in Halle bei der Regierung wegen Irrlehre und Religionsverachtung angeklagt, wurde er im Jahre 1723 abgesetzt und des Landes verwiesen. In Kassel günstig aufgenommen und als erster Professor in der philosophischen Facultät zu Marburg angestellt, verfasste er hier grossentheils seine ausführlichen philosophischen Werke in lateinischer Sprache, wurde jedoch auch hier von seinen Collegen angefeindet. Nachdem er Mitglied der Academieen der Wissenschaften zu Paris, London und Stockholm geworden war, wurde auch vom Berliner Hofe sein Verbannungsdecret zurückgenommen und Wolff unter glänzenden Bedingungen nach Halle zurückgerufen. Er kehrte jedoch erst im Jahre 1740 unter Friedrich II. in Folge eines neuen Rufes dorthin zurück und wurde im Jahre 1745 durch den Churfürsten von Bayern während des Reichsvicariats in den Freiherrnstand erhoben. Er starb im Jahre 1754. Sein Verdienst war das doppelte, dass er die Philosophie deutsch reden liess und den ganzen Umfang der Wissenschaften in ihren Bereich zog. Er wollte auf die Philosophie die mathematisch-demonstrative Methode angewandt wissen; die Philosophie selbst aber unterschied er in theoretische und praktische Philosophie und wies der ersteren die empirische Psychologie und Logik, die Ontologie, die Kosmologie, die rationale Psychologie und die Theologie, der praktischen Philosophie die Moral, das Naturrecht und die Politik zu. Die Hauptlehrsätze seiner Philosophie sind folgende: Seele ist dasjenige Ding, das sich seiner selbst und anderer Dinge ausser ihr bewusst ist; die Veränderungen der Seele, deren sie sich bewusst ist, sind die Gedanken; Gedanken, die in den gewisse Organe unsers Körpers betreffenden Veränderungen ihren Grund haben, sind Empfindungen, deren Vermögen die Sinne sind. Die Vorstellungen der abwesenden Dinge heissen Einbildungen, in denen sich mehr Dunkelheit,

als in den Empfindungen findet. Die Wirksamkeit der Einbildungskraft erstreckt sich nicht bloss über die ehemals von uns empfundenen Gegenstände, sondern auch über solche, die wir niemals mit den Sinnen wahrgenommen haben. Das Gedächtniss ruft früher gehabte Gedanken nicht bloss wieder hervor, sondern erneuert sie auch mit der bestimmten Anerkennung, dass sie ehemals in uns vorhanden gewesen. In der Aufmerksamkeit richtet sich die Seele auf irgend einen ihrer Gedanken dergestalt, dass wir uns desselben vorzugsweise mit Klarheit bewusst werden. Aus der Wahrnehmung der Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Gegenstände gelangen wir zu den Vorstellungen der Geschlechter und Arten, zu den Begriffen, die den Grund der allgemeinen Erkenntniss enthalten. Das Vermögen, das Mögliche mit Deutlichkeit vorzustellen, ist der Verstand, dessen Hauptverrichtung in der Verknüpfung oder Trennung verschiedener Begriffe, oder im Urtheilen besteht. Erfahrung und Vernunft führen uns zum Erkennen der Wahrheit. Die Vernunft ist die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, welche durch die Kunst zu schliessen gewonnen wird; in der Verknüpfung mehrerer auf richtig erkannte Vordersätze gebauter Schlüsse besteht die Demonstration. In der Zusammenstimmung des Mannichfaltigen besteht die Vollkommenheit; in der Anschauung der Vollkommenheit besteht die Lust; in der anschaulichen Erkenntniss des gegenseitigen Widerstreits in den einzelnen Theilen des Mannichfaltigen besteht die Unlust. Was uns und unsern Zustand vollkommen macht, ist gut; ein wahres Gut ist, was beständige Lust bringt; ein Scheingut, was nur veränderliche Lust bringt. Was uns und unsern Zustand unvollkommener macht, ist böse. Aus der undeutlichen Vorstellung des Guten erwächst die sinnliche Begierde, und aus der undeutlichen Vorstellung des Bösen der sinnliche Abscheu; ein merklicher Grad von beiden heisst ein Affect. Die Hinneigung unsers Gemüths zu einem Gegenstand um des Guten willen, das wir bei ihm wahrzunehmen meinen, ist der Wille; das Nichtwollen ist die Zurückziehung des Gemüths von einem Gegenstande um des Bösen willen. Insoweit die Seele den Bewegungsgrund ihrer Handlungen in sich selbst hat, besitzt sie Willkür; das Vermögen der Seele, nach eigner Willkür von zwei gleich möglichen Dingen das eine zu wählen, welches ihr am Meisten gefällt, ist die Freiheit. Sofern die Einsicht in den Zusam-

menhang der Dinge zeigt, was gut und böse, was besser und schlimmer sei, ist die Vernunft der Grund der Freiheit. — Unmöglich ist, was einen Widerspruch in sich enthält; nur das Mögliche oder Widerspruchslose kann sein; die Erfüllung des Möglichen wird Wirklichkeit genannt. Alles was sein kann, heisst ein Ding; was weder wirklich, noch möglich ist, heisst Nichts. Durch den Grund einer Sache versteht man, warum sie ist; ein Ding, das den Grund einer Sache in sich enthält, ist die Ursache desselben. Alles, was wirklich geworden ist, muss seinen zureichenden Grund haben; im Wesen eines Dings liegt der Grund von allem Uebrigen, was dem Dinge zukommt. Nothwendig ist Alles, dessen Gegentheil einen Widerspruch in sich trägt. Was lediglich im Wesen eines Dings seinen Grund hat, heisst eine Eigenschaft; die Ordnung der zugleich existirenden Dinge ist der Raum; in der Wahrnehmung des allmähligen Entstehens von Gegenständen erlangen wir einen Begriff von der Zeit, als der Ordnung des Aufeinanderfolgenden. Die Dinge, deren wir uns als vorhandener bewusst sind, bestehen aus bestimmten, in einer gewissen Ordnung aufeinander folgenden und miteinander verknüpften Theilen und heissen darum zusammengesetzte. Jedes zusammengesetzte Ding muss als solches 1) einen Raum erfüllen, 2) nach der Länge, Breite und Dicke ausgedehnt sein, 3) eine Figur, d. h. Schranken seiner Ausdehnung besitzen, 4) theilbar, 5) beweglich sein, 6) seiner Wirklichkeit nach entstehen und aufhören können, 7) grösser und kleiner zu werden und 8) seine Figur zu ändern vermögen. Den zusammengesetzten Dingen müssen einfache zu Grunde liegen, von denen wir nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern nur durch Ueberlegung und Schlüsse eine Erkenntniss zu gewinnen im Stande sind. Ein einfaches Ding kann nicht auf gleiche Art, wie das zusammengesetzte, durch Trennung oder innerliche Versetzung der Theile sein Dasein verlieren; die Veränderungen, die sich bei einem einfachen Dinge ereignen können, bestehen in Abwechslungen der Grade. Das Schrankenlose kann keiner Veränderung unterworfen sein; ein uneingeschränktes, unendliches Ding ist Alles, was es sein kann, auf einmal; dagegen die eingeschränkten oder endlichen sind oder werden nach und nach, was sie zu sein vermögen. Die Quelle der Veränderung heisst Kraft, durch welche ein für sich bestehendes Ding in steter Bemühung ist, thätig zu

sein, d. h. seine Schranken oder seinen Zustand zu ändern. Die Welt als eine Reihe veränderlicher, theils nebeneinander befindlicher, theils aufeinander folgender, insgesammt aber miteinander verknüpfter Dinge, ist ein zusammengesetztes Ding, dessen Veränderungen sämmtlich in der Art seiner Zusammensetzung begründet sind. Da in der Maschine, die wir Welt nennen, Alles sowohl der Zeit, als dem Raume nach durcheinander begründet ist, so herrscht in ihr und ihren Veränderungen eine strenge Regel und Ordnung, und alle Thatsachen sind in ihr so gewiss gemacht, dass sie nicht ausbleiben können. Und was in der Welt möglich ist, ist entweder schon dagewesen, oder ist noch da, oder wird künftig sein; es muss irgend einmal zum Dasein kommen, wenn es noch nicht dagewesen, oder gegenwärtig noch da ist. Die Welt hätte anders sein können, als sie ist, und insofern gehört sie unter die zufälligen Dinge und ist in Ansehung ihrer Wirklichkeit nothwendig; demgemäss müssen auch ihre Begebenheiten insgesammt zufällige sein, und wird ihre Zufälligkeit durch die bedingte oder natürliche Nothwendigkeit, die ihnen zugeschrieben werden muss, keineswegs aufgehoben. Die einfachen Dinge in der Welt sind die Elemente, die zusammengesetzten die Körper, und was einem Körper die Ausdehnung nebst seiner widerstehenden Kraft verleiht, heisst Materie; Natur ist die wirkende Kraft, welche durch das Wesen eines Dings in ihrer Art determinirt wird. Was seinen Grund in dem Wesen und der Kraft der einzelnen Körper oder auch der ganzen Welt hat, heisst natürlich; das im Wesen und in der Kraft der Körper nicht Gegründete heisst übernatürlich; eine übernatürliche Wirkung ist ein Wunderwerk. Die Vollkommenheit der Welt sind wir nicht im Stande, ganz zu begreifen; Mängel in einzelnen Theilen können zur Vollkommenheit des Ganzen erforderlich sein. — Die Veränderungen der Körper erklären sich aus der Bewegkraft derselben und aus der Grösse, Figur und Lage ihrer Theile; hieraus aber lässt sich das Denken und das Bewusstsein nicht ableiten; folglich kann die Seele nichts Materielles, Körperliches und Zusammengesetztes sein, sondern sie ist eine einfache, mit Kraft begabte Substanz, welche bald Empfindungen, bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald Vernunftschlüsse, bald Begierden, bald Wollen und Nichtwollen und noch andere Veränderungen hervorbringt. Die Vorstel-

lungskraft, als der Grund von allem demjenigen, was in der Seele vorgeht, macht das Wesen und die Natur der Seele aus. Eine Wechselwirkung zwischen dem Leib und der Seele ist der Natur zuwider; vielmehr besitzt die Seele ihre eigne Kraft, wodurch sie sich die Welt vorstellt; auf der andern Seite sind alle natürlichen Veränderungen des Leibes in seinem Wesen und in seiner Natur begründet; demnach übt die Seele ihre Handlungen für sich, und am Körper geschehen seine Veränderungen gleichfalls für sich, ohne dass beide aufeinander wirken. Dessenungeachtet stimmen die Empfindungen und Begierden der Seele mit den Veränderungen und Bewegungen des Leibes überein, und auf dieser Uebereinstimmung beruht die Gemeinschaft des Leibes mit der Seele. Die im Anfang in Harmonie gebrachte Welt muss beständig fortdauern; da aber die Seele und der Leib nicht von ungefähr zusammengekommen sein können, so muss die zwischen beiden bestehende Uebereinstimmung durch ein verständiges, von der Welt verschiedenes Wesen vorherbestimmt und angeordnet sein. Der Unterschied zwischen den menschlichen und thierischen Seelen besteht darin, dass jene die Welt in einem höhern Grade der Klarheit vorstellen, dass sie Verstand und freien Willen haben, also Geist sind; sie allein sind auch unsterblich, weil allein Personen, d. h. Wesen, die sich bewusst sind, das Nämliche zu sein, welches vorher in diesem oder jenem Zustande sich befunden. Nach dem Untergange des Leibes wird die Seele noch grössere Vollkommenheit erlangen; auf was für Art und Weise jedoch diese Veränderung vor sich geht, und wie lange es währt, ehe unsere Seele in die neue Art ihrer Einschränkung völlig übergeht, vermögen wir zur Zeit noch nicht zu bestimmen. — Das zufällige und abhängige Dasein der Welt und der Seelen hat seinen Ursprung von einem selbständigen Wesen, das den Grund seiner eignen Wirklichkeit und der Wirklichkeit aller nicht selbständigen Dinge in sich enthält und welches daher mit Nothwendigkeit existirt, folglich ein anfangloses und endloses, nicht zusammengesetztes, sondern einfaches, durch seine eigne Kraft bestehendes und von Allem unabhängiges Wesen ist, welches in seinem unendlichen Verstande sich alle Welten auf einmal deutlich vorzustellen im Stande ist und alle Veränderungen, die verwirklicht werden, vorher weiss. Wie aus dem Verstande Gottes die Möglichkeit, so entspringt aus seinem Willen

die Wirklichkeit der Dinge. Die nothwendigen Folgen aus dem Wesen der Dinge sind seine Absichten, die er jederzeit durch die Mittel seiner Weisheit vollständig erreicht, indem er vermöge seiner Allwissenheit alle mögliche Zwecke und alle zu deren Erreichung führenden Mittel erkennt. Die Einschränkungen der Dinge sind nicht durch Gottes Willen in die Dinge gebracht worden, sondern sie hängen dem im Verstande Gottes vorgestellten Wesen derselben für sich an; aus den Einschränkungen der Dinge rühren ihre Unvollkommenheiten her, bei denen sich die erhaltende Kraft Gottes keineswegs wirksam zeigt; sondern Gott lässt nur die Mängel und Uebel zu, indem er die Dinge hervorbringt, aus deren Einschränkungen jene bestehen; diess thut er, weil auch die beste Welt nicht ohne Unvollkommenheit existiren kann. Seine Weisheit äussert er auch dadurch, dass er das ohne sein Zuthun aus den Einschränkungen der Geschöpfe hervorgehende Böse mit dem von ihm selbst stammenden Guten in Uebereinstimmung bringt, das Böse als ein Mittel zum Guten benutzt. Nach seiner Güte hat er die vollkommenste Welt geschaffen. — Diejenigen Gedanken unserer Seele und Bewegungen unsers Leibes, welche von unserm Willen herrühren, sind unsere freien Handlungen, welche entweder die Vollkommenheit, oder die Unvollkommenheit unsers innerlichen und äusserlichen Zustandes befördern. Was beide Zustände vollkommener macht, ist gut; was sie unvollkommener macht, ist böse. Also sind die freien Handlungen des Menschen entweder gut oder bös. Die Erkenntniss des Guten ist ein Beweggrund des Willens; man kann nicht eine an sich gute Handlung nicht wollen, wenn man sie deutlich begreift. Desgleichen ist die Erkenntniss des Bösen ein Beweggrund des Nichtwollens oder des Abscheus vor einem Dinge; man kann eine an sich böse Handlung nicht wollen, wenn man sie deutlich begreift. Die Natur verknüpft also mit den für sich guten und bösen Handlungen der Menschen die Beweggründe. Das Gesetz der Natur aber lautet: thue, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht, unterlasse das, was ihn unvollkommener macht. Aus diesem natürlichen Gesetze, wozu Gott die Menschen verbindet, müssen alle besonderen natürlichen Gesetze abgeleitet werden. Der Wille Gottes in Bezug auf die Einrichtungen unserer freien Handlungen ist mit dem Gesetze der Natur

einerlei. Das Uebel, das auf natürliche Weise aus den bösen Handlungen erfolgt, ist als eine göttliche Strafe, und das Gute, das auf diese Weise aus den guten Handlungen entspringt, als eine göttliche Belohnung zu betrachten; ebenso sind auch die Glücks- und Unglücksfälle als göttliche Belohnungen anzusehen. Bei einem vernünftigen Menschen sind Belohnungen und Strafen keine Motive zur Ausübung guter und zur Ausübung böser Handlungen; er vollbringt das Gute, weil es gut ist, unterlässt das Böse, weil es böse ist. Alle unsere freien Handlungen sind auf die Vollkommenheit unseres Zustandes und die Vermeidung der Unvollkommenheit gerichtet; die höchste Vollkommenheit freilich, die nur Gott eigen ist, kann von keinem geschaffenen Wesen erreicht werden. Ein ungehinderter Fortgang zu immer grösserer Vollkommenheit ist das höchste Gut oder die Seligkeit des Menschen. In dem Urtheil, ob unsere Handlungen gut oder böse sind, besteht das Gewissen; Pflicht ist eine Handlung, die dem Gesetz entspricht. Die natürlichen Pflichten des Menschen zerfallen in Pflichten gegen sich selbst, gegen Gott und gegen andere Menschen. Eine menschliche Gesellschaft ist ein Vertrag von Personen, mit vereinigten Kräften ihr gemeinsames Wohl zu befördern. Die Verbindung von Familien zur bürgerlichen Gesellschaft für den Zweck gemeinsamer Förderung des allgemeinen Wohls ist der Staat. Die Regel, wonach im Staate Alles zu entscheiden ist, heisst: thue, was die Wohlfahrt des ganzen Vereins befördert und die Sicherheit desselben erhält, hingegen unterlasse, was diese Wohlfahrt hindert und dieser Sicherheit zuwider ist. Der beste Staat ist derjenige, in welchem die meisten Menschen glückselig neben einander leben und vor auswärtigen Feinden sicher sind.

Einestheils die Grundlage der sogenannten Thatsachen des gemeinen Bewusstseins, worauf die Wolff'sche Philosophie gebaut war, anderntheils das durchgeführte Streben, Alles weitläufig zu demonstriren, waren die hauptsächlichsten Ursachen, dass diese Philosophie eine geraume Zeit in Deutschland die herrschende wurde, sowenig ihr auch bei der unkritischen Flachheit ihres Inhalts und bei ihren zahlreichen Widersprüchen und Inconsequenzen für die fortschreitende Entwickelung der philosophirenden Vernunft irgend welche erhebliche Bedeutung beigelegt werden kann. Unter den

Anhängern der Wolff'schen Philosophie sind besonders hervorzuheben: Thümmig (1697—1728), Bilfinger (1693 bis 1750), Baumeister (1708—1785), Baumgarten (1714—1762), Meier (1718—1777). Unter den Gegnern der Wolff'schen Philosophie, welche meist als philosophische Eklektiker auf demselben empirischen Standpunkte des gemeinen Bewusstseins mit Wolff standen und vorwaltend nur die äussere Form der Wolff'schen Philosophie in Anspruch nahmen, sind auszuzeichnen: Rüdiger (1673—1731), Crousaz (1663 bis 1748), Buddeus (1667—1729), Walch (1693—1775), Darjes (1714—1772) und Crusius (1712—1776), welcher letztgenannte dem Wolff'schen ein selbständiges System gegenüberstellte, worin er auf eine noch entschiedenere Verschmelzung der Philosophie mit den allgemein herrschenden Vorstellungen und auf eine vollständige Uebereinstimmung zwischen ächter Vernunftforschung und kirchlicher Dogmatik ausging. Indem somit ebensowohl Gegner wie Anhänger der Wolff'schen Philosophie auf die Einführung der Resultate der Philosophie in das allgemeine Bewusstsein ausgingen, entstand in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland ähnlich, wie in Frankreich, eine unter dem Namen der deutschen Aufklärung bekannte eklektische Popularphilosophie, welche die Forschungen des gesunden Menschenverstandes auf die Beförderung des allgemeinen Wohlergehens und die Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse bezog, ohne das Problem der Philosophie selbst weiter zu fördern. Als einer der ersten Repräsentanten dieser deutschen Aufklärung steht Moses Mendelssohn (1727—1786) da, welcher in seinen „Morgenstunden, oder über das Dasein Gottes", in seinem „Jerusalem, oder über die religiöse Macht im Judenthum" und in seinem „Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele" einestheils die allen Religionen gemeinsamen Grundartikel von Gott, Vorsehung und ewigem Leben als den Inhalt der natürlichen Religion bezeichnete, durch deren Begründung und klare Herausstellung hauptsächlich die Aufklärung der Menschen befördert werde, anderntheils im Anschluss an die Leibnitz-Wolff'sche Popularphilosophie das letzte Ziel der Weltweisheit in die Glückseligkeit der Menschen setzte und dabei von dem Satze ausging, dass alles menschliche Wissen auf den Grundthatsachen unsers Bewusstseins so sehr beruhe, dass die Beschaffenheit unserer Natur, oder der gesunde Menschenverstand

der höchste Richter über Wahrheit und Irrthum sei. Schreite dieser glückliche Wahrheitssinn, der durch undeutliche Schlüsse mit sicherm Instinct die Wahrheit vom Irrthum unterscheide, rasch vorwärts, ohne Furcht zu fallen, so gehe die Vernunft langsamer und vorsichtiger und reflectire auf jeden ihrer Schritte; bleibe aber die Vernunft hinter dem gesunden Menschenverstande zurück, oder schweife gar von demselben ab, so müsse der Weltweise seiner Vernunft Stillschweigen auferlegen, um nicht auf Irrwege zu gerathen. Unter Mendelssohn's Freunden und Geistesverwandten haben auf derselben Bahn wandelnd Sulzer (1720—1779) im Gebiete der Aesthetik, Abbt (1738—1766) und Engel (1741—1802) in der Moral, Garve (1742—1798) in der Psychologie und Moral an der Ausbeutung des gesunden Menschenverstandes für die Zwecke der Aufklärung und Glückseligkeit des Geschlechts mitgearbeitet, während bessere Talente und philosophischere Köpfe ihre Kraft auf die empirische Psychologie warfen, wie namentlich von Creuz (1724—1770), Moritz (1735—1793), Tetens (1736—1763). Als Repräsentanten der Aufklärung im Gebiete der Theologie trat Reimarus (1694—1765) mit seinen „Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Theologie", Steinbart (1738—1809) mit seinem „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums" und Bahrdt (1741—1792) in seinem „System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker" auf, während Basedow (1723—1790), auf pädagogischem Gebiete wirkend, als das Kriterium der Wahrheit den Satz aufstellte, dass wir nur dem Beifall schenken dürfen, was zu unserer Glückseligkeit nothwendig sei. Für allgemeine Literatur und Kritik waren Nikolai in der allgemeinen Bibliothek, seit 1765, und Biester in der Berliner Monatsschrift im Interesse der Aufklärung thätig, welche an dem politischen Heros des freien Denkens, Friedrich dem Grossen, eine kräftige Stütze fand. „Man glaubte", so schildert Goethe in „„Wahrheit und Dichtung"" das Zeitalter und den Charakter dieser Aufklärung mit treffender Kürze, „wenn man in seinem Kreise richtig urtheile und handle, sich auch wohl herausnehmen zu dürfen, über Anderes, was entfernter lag, mitzusprechen. Nach einer solchen Vorstellung war Jeder berechtigt, nicht allein zu philosophiren, sondern sich auch nach und nach

für einen Philosophen zu halten. Diese Philosophie war ein mehr oder weniger geübter Menschenverstand, der es wagte, in's Allgemeine zu gehen und über innere und äussere Erfahrungen abzusprechen. Eine besondere Mässigkeit, indem man durchaus die Mittelstrasse und die Billigkeit gegen alle Meinungen für das Rechte hielt, verschaffte dieser Art zu denken Ansehen und Zutrauen, und so fanden sich Philosophen in allen Facultäten, ja in allen Ständen und Hantirungen. Auf diesem Wege mussten die Theologen sich zu der sogenannten natürlichen Religion hinneigen, und wenn zur Sprache kam, inwiefern das Licht der Natur in der Erkenntniss Gottes, der Verbesserung und Veredlung des Menschen hinreichend sei, so wagte man zu dessen Gunsten ohne viel Bedenken zu entscheiden." Auf diesem Standpunkte gehörte es am Ende zum Wesen der Bildung, es mit den Dingen nicht so genau zu nehmen; geistige Apathie war das letzte Resultat der Weisheit; die Flucht vor gründlichem Ernst und vor der Anstrengung des Denkens beruhigte sich bei der Ansicht, auch der Verstand habe seine Grenzen, und man müsse sich überall vor Extremen hüten.

Dem seichten Wasser dieser trivialen Aufklärung stellte Lessing (1729—1781) eine würdigere Form derselben entgegen, indem er durch seinen glänzenden Geist, seine gründliche Gelehrsamkeit und scharfe Kritik den Kern und Gehalt der vergangenen Bildung von der Schale zu trennen verstand und mit ächtreligiösem Wahrheitssinne eine tiefethische Idee zum Pathos seiner literarischen Wirksamkeit machte. Die Grundgedanken der Lessing'schen Wirksamkeit sind folgende: Eine Offenbarung, die alle Menschen auf eine begründete Art glauben können, ist unmöglich; zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden; ein Anderes sind erfüllte Weissagungen, die wir selbst erleben, ein Anderes erfüllte Weissagungen, von denen wir nur historisch wissen, dass sie Andere erlebt haben wollten; ein Anderes sind Wunder, die wir mit eignen Augen sehen und zu prüfen Gelegenheit haben; jetzt aber hat die Wahrheit der christlichen Offenbarung völlig aufgehört, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden; die Wunder Christi und seiner Jünger waren das Gerüste und nicht der Bau; das Gerüste wird abgerissen, sobald der Bau vollendet ist. Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die

Bibel ist nicht die Religion; folglich sind auch Einwürfe gegen jene nicht auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion; denn die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion Gehöriges. Auch war die Religion, ehe die Bibel war, und das Christenthum, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Die höhere Richtschnur, nach welcher selbst das Wort Gottes in der Schrift geprüft werden muss, ist die wahre Glaubensregel, das nicht aus der Schrift gezogene, sondern von den Aposteln überlieferte Glaubensbekenntniss, oder die wahre Tradition. Die katholischen Schriftsteller wollten jedoch unter dieser Glaubensregel oder apostolischen Tradition mehr verstehen; und die Reformation kam weniger dadurch zu Stande, dass man die Bibel besser zu gebrauchen anfing, als dadurch, dass man die falsche Tradition zu gebrauchen aufhörte. Luther hat uns von deren Joche befreit, wer erlöst uns von dem noch unerträglichern Joche des Buchstabens? wer bringt uns endlich ein Christenthum, wie es Christus selbst lehren würde? Die christliche Religion kann in objectivem Sinne allen Vortheil aus den Einwürfen der Freigeister ziehen, ohne in subjectiver Hinsicht den geringsten Schaden zu besorgen; das Gefühl, die innere Erfahrung ist das unübersteigliche Bollwerk des Christenthums; der fühlende Christ hat die Religion im Herzen. Die Entscheidung darüber, ob eine Offenbarung sein könne und müsse, und welche von den vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sei, steht nur der Vernunft zu, sowie auch die geoffenbarte Religion die vernünftige nicht voraussetzt, sondern in sich schliesst; die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll; sie wurden geoffenbart, um Vernunftwahrheiten zu werden; im Fortschritte der Entwickelung des menschlichen Geschlechts wird die Offenbarung durch die Vernunft erhellt; die Offenbarung ist die Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht; sie gibt demselben nichts, worauf die sich selbst überlassene menschliche Vernunft nicht auch kommen würde; sie gab und gibt ihm die wichtigsten Dinge nur früher. Und wenn die christliche Religion erst nur zu einer gewissen Zeit, in einem gewissen Bezirke erscheinen konnte, mussten deswegen alle vorhergehenden Zeiten, alle andern Bezirke keine seligmachende Religion haben? Das Neue Testament hat

das zweite bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht abgegeben und gibt es noch ab; aber sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums, die uns in den Elementarbüchern des Neuen Testaments versprochen wird. Auch dem Neuen Testamente wird und muss das Menschengeschlecht entwachsen, um theoretisch zum Christenthum der Vernunft, praktisch zur höheren, von sinnlichen Beweggründen freien Sittlichkeit fortzuschreiten, um zur wahrhaften und völligen Aufklärung des Verstandes zu gelangen und diejenige Religion des Herzens hervorzubringen, die uns fähig macht, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben. Das Ziel der Erziehung des Menschengeschlechts ist diese Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand von einer immer besseren Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Beweggründe zu seinem Handeln zu erborgen nicht nöthig haben wird, da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloss heften und stärken sollten, um die innern bessern Belohnungen zu erkennen; die letzte Absicht des Christenthums ist nicht unsere Seligkeit, sie mag herkommen, woher sie will, sondern unsere Seligkeit mittelst unserer Erleuchtung, welche letztere nicht bloss als Bedingung, sondern als Ingredienz zur Seligkeit nothwendig ist, in welcher am Ende unsere ganze Seligkeit besteht.

Mit solchen Kerngedanken hat Lessing, ohne Philosoph von Profession zu sein, alleinstehend in seiner Zeit und selbst von einem Friedrich dem Grossen nicht gekannt und gewürdigt, keinem Staate, keiner Kirche, keiner Wissenschaft, keinem Stande, keiner Partei besonders angehörend, gleichwohl durch die tiefsten und allseitigsten Anregungen nicht bloss seine Zeit erschüttert, sondern ebenso nachhaltig bis herab auf die Gegenwart eingewirkt. In seine Fusstapfen traten Kant und dessen Nachfolger in der Ausbildung der philosophischen Vernunft. Kant war es, der die vollendetste Form der deutschen Aufklärung des vorigen Jahrhunderts repräsentirte, indem er deren Inhalt in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ zusammenfasste.

Dritte Epoche.

Die deutsche Philosophie seit Kant bis auf die Gegenwart.

§. 52.

Uebergang und Uebersicht.

In dem Zeitalter einer allgemeinen Erschütterung aller bisherigen philosophischen Systeme und einer allgemeinen Ueberhandnahme des Skepticismus, des Dogmatismus und der Unphilosophie, wodurch sich die Aufklärung der vorkantischen Periode charakterisirte, ist Kant der Erneuerer der Philosophie dadurch geworden, dass er die philosophische Untersuchung auf die Principienfrage der Philosophie selbst, die Untersuchung der Möglichkeit des Erkennens, lenkte, so dass in Folge der tiefnachwirkenden Anregung dieses gewaltigen, bahnbrechenden Denkers die nachkantische Philosophie in ihren Hauptmomenten eine Kette bedeutsamer und fruchtbarer Versuche zur philosophischen Lösung des Verhältnisses zwischen Sein und Denken bildete. In diesen ihren epochemachenden Leistungen ist die Philosophie seit Kant wesentlich deutsche Philosophie gewesen, sofern der deutsche Geist seitdem allein die schöpferische Fortbildung der Philosophie übernommen hat. Die philosophischen Bestrebungen dieser letzten Epoche gruppiren sich aber im Wesentlichen um folgende Einheitspunkte: 1) Kant und seine Schule; 2) die Nachfolger Kant's in dem Versuche einer höhern Ausbildung der Kant'schen Lehre; 3) Fichte und seine Schule; 4) Schelling und seine Schule nach den verschiedenen Epochen seines philosophischen Standpunktes; 5) die Seitenverwandten des Schelling-schen Philosophirens: Schleiermacher, Krause, Solger; 6) Hegel und seine Schule mit ihren verschiedenen Fractionen; 7) Herbart und seine Schule; 8) in die Zukunft weisende Richtungen der neueren Philosophie.

§. 53.

Kant und seine Schule.

Immanuel Kant war im Jahre 1724 zu Königsberg in Preussen geboren und hatte auf der Universität seiner

Vaterstadt Theologie und daneben Philosophie, Physik und Mathematik studirt. Nachdem er einige Jahre als Hauslehrer bei Königsberg verbracht hatte, habilitirte er sich im Jahre 1755 als Docent der Philosophie in Königsberg und las über Logik, Metaphysik, Physik und Mathematik. Im Jahre 1768 wurde er Aufseher an der Bibliothek und 1770 in seinem sechsundvierzigsten Jahre ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik. In Folge des im Jahre 1788 edirten Wöllnerschen Religionsedicts erhielt Kant im Jahre 1794 wegen seiner Schrift „die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ ein Ministerialrescript, welches in seinen Schriften Entstellung und Herabwürdigung einiger Haupt- und Grundlehren der Schrift und des Christenthums rügte und die fernere Veröffentlichung solcher Lehren streng verbot. Ersatz für solche Kränkung und Hemmung seiner Thätigkeit fand Kant in der steigenden Anerkennung seiner philosophischen Leistungen bei der Mitwelt; im Jahre 1787 war er Mitglied der Berliner Academie der Wissenschaften geworden und hat mehrmals ehrenvolle Berufungen nach Jena, Erlangen und Halle erhalten, die der bescheidene, hagestolze Weise aus Liebe für sein Königsberg ausschlug, wo er im Jahre 1804 starb, nachdem er schon seit 1794 wegen Altersschwäche seiner Lehrerwirksamkeit hatte entsagen müssen. In Bezug auf seinen philosophischen Standpunkt sehen wir Kant erst spät mit sich fertig und mit seinen epochemachenden originalen Leistungen hervortreten. In der ersten Epoche seiner Entwickelung, vom Jahre 1747 bis 1770, begegnet uns Kant noch als ein selbständiger Anhänger der Wolff'schen Philosophie, wobei Locke, Hume, Newton, auch Voltaire und Rousseau anregend auf sein Denken einwirkten. Mit seinem classischen Meisterwerke, der „Kritik der reinen Vernunft“, trat er erst im Jahre 1781 hervor, auf welche im Jahre 1785 und 1786 „die Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ und „die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“, im Jahre 1787 die „Kritik der practischen Vernunft“ und 1790 „die Kritik der Urtheilskraft“ folgte, womit Kant den Höhepunkt seiner Speculation erreicht hatte, um sich für den Rest seines literarischen Lebens dem practischen Gebiete zuzuwenden, auf welchem seine „Religion innerhalb der Grenzen der gesunden Vernunft“, seine „Rechts- und Tugendlehre“, seine „Anthropologie“ und seine Schrift „der Streit der Facultäten“ (1798)

hervorragen, mit welcher letztern er seine schriftstellerische Laufbahn schloss. Um die Frage zu beantworten: ob, wie und was der Mensch zu erkennen vermöge, oder wie er zu seinen Erkenntnissen komme, unternahm Kant eine kritische Prüfung aller allgemeinen Denkbestimmungen, um ein Inventarium aller unserer Geistesbesitze durch reine Vernunft zu gewinnen. Bisher (sagt Kant) hatte man die Wahl, entweder dogmatisch, wie Wolff, oder skeptisch, wie Hume, zu verfahren; der kritische Weg ist der einzige, der noch offen ist; bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten, man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten. Darum heisst diese als subjectiven Idealismus sich charakterisirende Philosophie bei Kant selbst Kriticismus oder Transscendentalphilosophie (d. h. über die sinnliche Erfahrung hinausgehende).

Kritik der reinen Vernunft. Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung beginne, daran ist kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnissvermögen sonst zur Ausübung geweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne berühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen. Es gibt zwei Stämme menschlicher Erkenntniss, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen: Sinnlichkeit und Verstand; durch erstere werden uns die Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht. Die kritische Betrachtung hat zuerst die sinnliche Erkenntniss von allen nichtsinnlichen oder Verstandeserkenntnissen zu scheiden. Sinnlichkeit ist die Fähigkeit, durch das Afficirtwerden Vorstellungen zu haben; während der Verstand Vorstellungen hervorbringt, die Gegenstände verknüpft, Begriffe bildet. In jeder Erscheinung ist zweierlei zu unterscheiden, die Materie der Erscheinung, das in jeder Erscheinung a posteriori, d. h. durch Erfahrung Gegebene, und dann die dem Gemüthe ganz abgesehen von den sinnlichen Empfindungen a priori (d. h. vor aller Erfahrung) innewohnende Form der Erscheinung, als das Reine in der Anschauung, die reine Form der Sinnlichkeit. Indem nun in jeder Anschauung ein reines und ein empirisches Element enthalten ist, ist damit die Möglichkeit gegeben, von allem Empirischen

zu abstrahiren. Dasjenige nun, wovon man nicht abstrahiren kann, weil es die subjective Bedingung der Erscheinungen und ihrer Anschauungen ist, ist Zeit und Raum, welche reine Anschauungen a priori sind, denen keine objective, von unsern Anschauungen unabhängige Realität zugeschrieben werden kann. Raum ist die Form des äussern Sinnes, Zeit die Form des innern Sinnes. Wie die Dinge an sich sind, d. h. ausser dem Angeschautwerden, sind sie weder räumlich, noch zeitlich; was wir überhaupt wahrnehmen, sind nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen, d. h. unsere Vorstellungen von ihnen; alle sogenannten Eigenschaften der Dinge sind bloss Modificationen unserer sinnlichen Anschauung, das über die sinnliche Erfahrung hinausliegende (transscendentale) Object bleibt uns unbekannt. — Die zweite Quelle der menschlichen Erkenntniss ist der Verstand, das Vermögen zu denken, d. h. selbstthätig Vorstellungen hervorzurufen, oder Begriffe zu bilden, die sich nur mittelbar auf die Gegenstände beziehen. Eine Verbindung von Vorstellungen, wobei ein Begriff als Prädicat mit einer andern Vorstellung als Subject verbunden wird, ist ein Urtheil. Wird nun vom Inhalte des Urtheils abstrahirt und nur auf die Verstandesform darin Acht gegeben, so ergeben sich zwölf verschiedene Urtheile oder reine Begriffe (Kategorien), nämlich drei Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; drei Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation; drei Kategorien der Relation: Substanz und Inhärenz, Causalität und Dependenz, und Gemeinschaft oder Wechselwirkung; endlich drei Kategorien der Modalität: Möglichkeit, Dasein und Nothwendigkeit. Das empirische Bewusstsein wird erst durch die in der Vorstellung „ich denke“ enthaltene Einheit des Selbstbewusstseins möglich. Empirische Urtheile mit objectiver Gültigkeit sind Erfahrungsurtheile und Erfahrung das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Wahrnehmungen oder Empfindungen bearbeitet. Natur ist der Complex der gesetzmässig geordneten Erscheinungen oder der Erfahrungsobjecte; diese aber sind nur durch die Verstandesthätigkeit, also unterliegt die Natur nothwendig den Gesetzen des Verstandes, und der Verstand ist darum der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eignen Gesetze fasst und dadurch erst Erfahrungen möglich macht. Ohne Verstand würde es

keine Natur, d. h. keine Einheit des Mannichfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben. Jene allgemeinen Gesetze aber bilden eben den Inhalt der reinen Naturwissenschaft a priori, d. h. der reinen, aller Erfahrung vorausgehenden Naturwissenschaft. Unsere Erkenntniss von der Materie ist keine Erkenntniss, die unsern Gesichtskreis über unser eignes Selbst hinaus erweiterte, sondern nur das Product einer Combination aus apriorischen Anschauungen in Beziehungen auf mögliche Empfindungen; die beiden Kategorien, aus denen der Begriff der Materie gebildet wird, sind die der Substanz und der Causalität. Die Materie als Substanz ist das in einer Denkformel ausgedrückte hohle Schema des absoluten Beharrens; die Materie als Ursache (Kraft) ist das in einer Denkformel ausgedrückte Verhältniss möglicher Beziehungen unter den Substanzbegriffen; die Materie ist demnach durch und durch nichts als eine blosse nothwendige Denkformel, der Begriff eines beweglichen Beharrens im Raume; sie enthält die Gesetze in sich, wonach sich die Sensationen in meinem Innern erzeugen, kann aber nicht die erzeugende Ursache dieser Sensationen heissen, indem umgekehrt erst die Empfindungen die Ursache davon sind, dass sich der Begriff von einer Materie in mir erzeugt. Aehnlich wie der Begriff der Materie, verliert auch der Begriff der Welt seine Realität; denn unter Welt wird die ganze Ausbreitung meiner subjectiven Anschauung von Raum und Zeit verstanden, in Beziehung auf die auf der Grundlage von Sensationen darin zu versetzenden Erzeugnisse meines Verstandes; unsere Welt ist daher nichts weiter, als unser Erkenntnissvermögen. — Die Vernunft ist das Vermögen, zu schliessen, um mittelst gewisser Grundregeln oder Maximen, der Ideen, unsere Verstandesbegriffe in einer gewissen Weise zu ordnen und zur Einheit zu bringen, wesshalb den Ideen keine gegenständliche Realität zukommen kann, da ihnen nie ein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Die Vernunft hat die Idee des Unbedingten, heisst darum nur: sie fordert, dass zu der bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte gesucht werde, womit die Einheit desselben vollendet wird. Das Unbedingte ist desshalb eine Maxime der Vernunft, ein problematischer Begriff, der nur zum Behuf der Lösung einer Aufgabe vorausgesetzt wird. Dadurch, dass ein problematischer Begriff wie eine Kenntniss angesehen wird, entstehen

dialektische oder vernünftelnde Schlüsse, Sophistikationen der Vernunft. Die psychologische Idee gibt die Veranlassung zu Paralogismen der reinen Vernunft, d. h. denjenigen Fehlschlüssen, welche in der Natur der reinen Vernunft ihren Grund haben und ganz ohne Hülfe der Erfahrung aus dem Begriffe Ich eine Theorie der Seele abzuleiten suchen. Der Schluss also, dass unser Ich Substanz sei und reale Einfachheit und Persönlichkeit habe, ist ein offenbarer Paralogismus. Die kosmologische Idee oder Weltidee, als Einheit der objectiven Bedingungen aller Erscheinungen, ist nichts Anderes, als die Forderung an den Verstand, eine solche Einheit, die wir Welt nennen, zu suchen; wird diese Forderung für eine Behauptung genommen, so entstehen die Antinomien der reinen Vernunft, während der Inbegriff aller Erscheinungen gar kein solches existirendes Ganze ist und nie ein solches geben kann. Ebensowenig hat in der Natur als solcher eine Causalität durch Freiheit einen Platz; der Verstand darf Erscheinungen nur erklären durch unabänderliche Naturgesetze und nicht zu idealischen Erklärungen seine Zuflucht nehmen, obgleich damit doch nicht für unmöglich erklärt ist, dass nicht ausser der Reihe der Erscheinungen ein schlechthin nothwendiges intelligibles Wesen möglich sei, das mit seiner Causalität ausser der Reihe der Erscheinungen ist, während seine Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Das transscendente Ideal der reinen Vernunft, welches die theologische Idee aufstellt, ist nur gültig, insofern es die Regel enthält, alles durchgängig Bestimmte auf ein All der Realitäten zurückzuführen. Wird aber dieses Ideal der reinen Vernunft als ein Ding gefasst, oder ihm eine objective Realität zugeschrieben, so entsteht dadurch die Vorstellung eines höchsten Wesens oder Gottes als eines objectiv Seienden, wobei die Vernunft in den Fehler verfällt, dass sie das Gebiet der Erscheinung von dem Gebiete des über der Erscheinung Hinausliegenden nicht trennt. Einen speculativen Beweis für das Dasein Gottes gibt es nicht und darum auch gar keine Vernunfttheologie; dieses Ideal der reinen Vernunft dient vielmehr lediglich dazu, unsern Verstandesgebrauch zu regeln, nicht im Mindesten aber dazu, unsere Erkenntniss direct zu vermehren.

Kritik der praktischen Vernunft. Können wir mit unserm theoretischen Vermögen nicht über die Sinnlichkeit

hinwegkommen, so erhebt uns das praktische Vermögen oder der Wille gänzlich über die blosse Naturcausalität und die Sinnenwelt, sofern derselbe im weitern Sinne das Vermögen ist, unsern Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen oder, wenn diess nicht möglich sein sollte, sich wenigstens zu solchen Hervorbringungen zu bestimmen. Im engern Sinne ist der Wille das Vermögen, nach den Vorstellungen von Gesetzen zu handeln. Sind solche praktische Grundsätze nur subjectiv gültig, so heissen sie Maximen; haben sie objective oder allgemeine Gültigkeit, so heissen sie Imperative. Ein kategorischer, unbedingt fordernder Imperativ ist der der Pflicht, dessen wir uns unmittelbar als einer nicht weiter abzuleitenden innern Thatsache bewusst sind. Die praktische Vernunft muss sich als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, d. h. sie muss sich Freiheit zuschreiben. Die Freiheit ist also ein Postulat der praktischen Vernunft, d. h. eine theoretische Annahme zu praktischem Behufe. Ist nun die Freiheit im negativen Sinne Unabhängigkeit von jedem begehrten Object, so ist sie im positiven Sinne das sich selber Gesetzsein oder die Autonomie, deren Gegentheil, die Heteronomie, die Abhängigkeit von fremden sie bestimmenden Ursachen ist. Nur wenn die Vernunft autonomisch ist, kann es ein eigentliches Sittengesetz geben. Steht der Mensch unter Naturgesetzen, so ist er heteronomisch; denken wir uns dagegen als frei, so versetzen wir uns in die intelligible Welt, wo die Autonomie herrscht; denken wir uns als verpflichtet, so betrachten wir uns als zu zwei Welten gehörig. Das, wozu uns das Sittengesetz treibt, ist der Gegenstand der praktischen Vernunft. Als Formel des Sittengesetzes oder als kategorischer Imperativ ergibt sich dieses: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz werde, oder: handle so, dass du die Menschheit, d. h. die vernünftige Natur in dir und Andern, jederzeit zugleich als Zweck und nie als blosses Mittel brauchst. Bei unsern Handlungen sollen wir das Sittengesetz in ein Naturgesetz verwandeln, d. h. eine Welt hervorbringen, in welcher jenes so herrscht, wie das Naturgesetz in der Welt der Erscheinungen. Als oberstes Gut kann nur die Conformität mit dem Sittengesetz, also die Pflichtmässigkeit oder Tugend angesehen werden. Verbindet sich mit dieser die Glückseligkeit als ganz

mit ihr in Proportion stehend, so gibt dieses das vollendete Gut, dessen Realisirung die höchste Aufgabe ist. Unter den gegenwärtigen Umständen hat dasselbe keine Realität; darum postulirt die praktische Vernunft, für welche jenes Ideal des höchsten Guts nothwendig ist, die Unsterblichkeit, vermöge der es dem Willen möglich ist, in einem endlosen Progress sich der Heiligkeit immer mehr anzunähern. Ebenso ist das Dasein eines Wesens, das eine mit dem Sittengesetze übereinstimmende Causalität hat und zugleich Urheber der Natur ist, ein Postulat der praktischen Vernunft, und das höchste abgeleitete Gut, die beste Welt, kann nur als realisirbar gedacht werden, wenn das höchste ursprüngliche Gut — Gott — existirt. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist der Inbegriff aller unserer Pflichten, sofern sie als göttliche Gebote betrachtet werden, so dass in Rücksicht auf den Gegenstand kein Unterschied ist zwischen der Religion und Moral. Solange wir den Menschen noch als auf Erden lebend betrachten, ist das höchste Gut nicht vollkommen realisirt; der Mensch kann des der menschlichen Natur einwohnenden bösen Princips nicht vollständig mächtig werden. Da jedoch neben dem bösen Hang auch eine ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur vorhanden ist, so muss diese Anlage zum Guten gegen jenen bösen Hang in ihrer Kraft hergestellt werden. Um diese im Menschen mit Freiheit vorzunehmende allmählige Umwandlung zu erklären, dehnt sich die ihres Unvermögens, dem moralischen Bedürfniss Genüge zu thun, bewusste Vernunft bis zu der überschwenglichen Idee der Gnade aus, die nichts Anderes ist, als die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, welche von uns als ein durch die Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten vorgestellt wird. Die Idee des Menschen als vernünftigen Weltwesens, oder die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betrachtet und zu einem persönlichen Ideale solcher Vollkommenheit erhoben, ist Christus, der Sohn Gottes; und dass Gott Mensch werde, heisst nichts Anderes, als dass das gute Princip sich zur Menschheit herablasse, um eben das Böse im Menschen, das ebenfalls personificirt und als der Fürst dieser Welt vorgestellt wird, zu überwinden. Der eigentliche moralische Vernunftsinn dieser biblischen Darstellung ist aber, dass es kein Heil für den Menschen gebe, als durch innigste Aufnahme ächt sittlicher

Grundsätze in seine Gesinnung die Verkehrtheit, die in ihm ist, zu überwältigen. Die Herrschaft des guten Princips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist aber nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behufe derselben, d. h. durch Gründung eines ethischen Gemeinwesens, des Reiches Gottes auf Erden. Obgleich der moralische Vernunftglaube allein eine allgemeine Kirche gründen kann, so ist doch eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, dass auf diesen reinen Glauben niemals soviel gerechnet werden kann, um auf ihn allein eine Kirche zu bauen; dazu gehört noch ein auf Thatsachen gegründeter historischer Glaube. Das blinde Festhalten an diesem letztern, ohne den moralischen Sinn desselben herauszuheben, heisst Orthodoxie. Da der Kirchenglaube eigentlich nur Vehikel des eigentlichen Vernunftglaubens ist und natürlicher Weise demselben vorausgeht, so hat er normaler Weise auch diesen letztern zu seinem Ausleger. Je reifer die Vernunft wird und je mehr sie den wahren moralischen Sinn für sich festhalten kann, desto entbehrlicher werden die statutarischen Satzungen des Kirchenglaubens. Der Uebergang des Kirchenglaubens zum Vernunftglauben ist die Annäherung des Reiches Gottes, in welchem die Kirche zur triumphirenden wird; die Verwirklichung des Reiches Gottes ist dann das Aufhören der Geschichte, das Ende der Welt. Das Dogma vom Ende aller Dinge will weiter Nichts sagen, als: wir müssen unsere Maxime so nehmen, als ob bei allen in's Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Besseren unser moralischer Zustand der Gesinnung nach keinem Zeitwechsel unterworfen wäre. Das Ziel der Entwickelung ist also, dass der blosse Geschichtsglaube aufhören und dem reinen Vernunftglauben Platz machen wird. In dem Befördern dieses Zweckes besteht der wahre Gottesdienst, nämlich der gute Lebenswandel, der auf der Ueberzeugung beruht, dass wir uns durch diesen allein Gott wohlgefällig machen können. Diese natürliche oder moralische Religion, als die Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttliche Gebote, ist das Wesentliche des Christenthums. Der Religionswahn des Supranaturalisten dagegen, dass der Mensch durch religiöse Handlungen des Cultus, die in einem statutarischen Kirchenglauben geboten werden, Gott wohlgefällig zu werden glaubt, dieser Wahn ist der Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips.

Kritik der Urtheilskraft. Zwischen Verstand und Vernunft steht als Mittelglied die Urtheilskraft, deren Gegenstand das Gefühl der Lust und Unlust ist. Indem die Urtheilskraft den Begriff eines Grundes der Einheit von Natur und Freiheit, Sinnlichem und Uebersinnlichem aufstellt, hebt sie die Kluft zwischen beiden auf. Gegenstand der Urtheilskraft ist der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur; der Zweck ist nichts Anderes, als diese übersinnliche, transscendentale Einheit, welche den Grund der Wirklichkeit eines Objects und den Grund der Einheit des Mannichfaltigen in sich schliesst. Das Zweckmässige gewährt Befriedigung, und was in der ästhetischen Befriedigung den eigentlichen Genuss ausmacht, ist diess, dass die Einbildungskraft und der Verstand ein harmonisches Verhältniss bilden. Das Schöne ist das formell oder subjectiv Zweckmässige, welches als solches ein freies, uninteressirtes Wohlgefallen erregt und ohne Begriff allgemein gefällt. Das Erhabene kommt zum Vorschein, wo die Einbildungskraft nicht mit dem Verstande, sondern mit der Vernunft in Verhältniss tritt; darum ist Alles erhaben, dessen Anschauung die Idee der Unendlichkeit mit sich führt. Die objective oder reale Zweckmässigkeit in der Natur besteht darin, dass wir die Dinge in der Natur untereinander in das Verhältniss der Zwecke und Mittel setzen. Die äussere oder relative Zweckmässigkeit in der Natur fällt mit der Nutzbarkeit zusammen; wenn ich aber eine Wirkung der Natur, ganz abgesehen von ihrem Verhältniss zu andern, als Zweck betrachte, dann habe ich innere Zweckmässigkeit oder Naturzweck. Für das discursive menschliche Erkennen fallen Möglichkeit und Wirklichkeit auseinander, indem jene als Begriff dem Verstande, diese als sinnliches Gegebensein der Anschauung angehört. Ein anschauender oder intuitiver Verstand hätte weder Begriffe, noch sinnliche Anschauungen und würde sagen können: was ich denke, ist von selbst schon wirklich; er würde die ganze Natur aus Einem Princip begreifen und den Zweckbegriff nicht erst hineinzuschauen brauchen. —

Die Wirkung der Kant'schen Kritik trat nicht sogleich mit einem ihrer Wichtigkeit angemessenen Erfolge hervor, sondern es bedurfte mehrerer Jahre, um ihr unter den jüngern philosophischen Denkern die gebührende Anerkennung zu verschaffen. Mehr, als die im Jahre 1783 von Kant veröffentlichten „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik“, trug

zur endlichen Anerkennung und Verbreitung der Kant'schen Lehre Kant's College in Königsberg, Johann Schulze (geboren 1739, gest. 1795) durch seine „Erläuterungen über des Herrn Professors Kant Kritik der reinen Vernunft" bei, worin zugleich die Theologen durch die Bemerkung beruhigt wurden, dass sich das Kant'sche Werk in göttlichen Dingen aller Bestimmungen enthalte und somit der Offenbarung freien Spielraum lasse. Ausserdem standen zur Kant'schen Lehre in Königsberg selbst in näherem Verhältniss Kraus (1753 bis 1807), Pörschke (1752—1812). In Berlin wirkte als eklektischer Anhänger Kant's Salomon Maimon (1753 bis 1800), als stricter Kantianer Kiesewetter (1766 bis 1819) und als enthusiastischer Bewunderer Kant's der Arzt Erhard (1766—1827). In Halle verbreitete Jakob (1759 bis 1827) einen mit Wolff'scher Philosophie vermischten Kantianismus, ausserdem Hoffbauer (1766—1827), Maass (1766—1823) und Tieftrunk (1759—1837). In Leipzig übersetzte Born (1743—1807) die Kritiken Kant's in's Lateinische; Heydenreich (1764—1801) eignete sich die Kant'schen Ideen für seinen ästhetisch-rhetorischen Standpunkt an, und Krug (1770—1842) führte mit grosser Rührigkeit und religiös-politischem Liberalismus Kant's Lehren auf die sich von selbst verstehenden Thatsachen des gesunden Menschenverstandes zurück. In Jena wirkte als selbständiger Kantianer Schmid (1761—1812), welcher in seiner Moralphilosophie den Grund des Bösen in das Ding an sich setzte, das Sein des Bösen selbst aber für ein Fatum der Natur des intelligibeln Wesens erklärte und dadurch der Begründer des sogenannten intelligibeln Fatalismus geworden ist. Ein besonderes Verdienst um die Verbreitung der Kant'schen Philosophie erwarb sich der jenenser Philolog Schütz (1747—1832), indem er im Jahre 1785 die Jenaische Literaturzeitung als ein Organ des Kantianismus gründete; auch der nachmalige zweite Redacteur dieses Blattes, der Rechtsphilosoph Hufeland, (1760—1817) war ein tüchtiger Kantianer. Der Kantianer Tennemann (1761—1819) hat die Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkte der Kant'schen Philosophie betrachtet, und Reinhold insbesondere hat durch seine Briefe über die Kant'sche Philosophie und seine glänzende Kathederwirksamkeit Jena zum Mittelpunkt des Kantianismus gemacht. In Göttingen ist derselbe durch Stäudlin (1761

bis 1826), Schulze (1761—1833), Bouterweck (1766 bis 1828) und Buhle (1763—1821) vertreten, welcher letztere in seiner Geschichte der Philosophie den Kant'schen Standpunkt festhielt. In Giessen wurde die Kant'sche Philosophie durch Snell (1761—1827) popularisirt, in Erlangen durch Goes und Abicht, in Wien durch Bendavid (1764 bis 1832) ausgebreitet. In der Theologie wurde die von Kant ausgegangene Richtung des Rationalismus besonders durch Paulus, Wegscheider, Ammon, Röhr und katholischerseits durch Hermes vertreten, während Schiller auf ästhetischem Gebiete Kant'sche Ideen verarbeitete. Als Gegner und Bekämpfer Kant's traten dagegen die eklektischen Philosophen Tiedemann in Marburg und Meiners und Feder in Göttingen auf, sowie der Wolffianer Platner in Leipzig, als theologische Gegner der kurpfalz-baierische Rath Stattler und der Rector Ludwig in Schlotheim.

§. 54.

Die Umbildungsversuche der Kant'schen Lehre.

In der Schule Kant's traten auf der von Kant betretenen Bahn philosophischer Forschung theils Versuche einer höhern Ausbildung der Kant'schen Lehre, theils Umbiegungen ihres Standpunktes zur unmittelbaren Erfahrungsphilosophie oder auch zum Skepticismus hervor, deren Träger die sogenannten Halbkantianer Reinhold der Aeltere, Bardili, Schulze, Beck, Jakobi und Fries sind.

Karl Leonhard Reinhold war im Jahre 1758 in Wien geboren, auf dem Gymnasium daselbst gebildet, dann Jesuitenzögling, später Barnabitermönch und Freimaurer, als welcher er in den Jahren 1781—1831 die Wiener Realzeitung herausgab. Durch die Philosophie seinem Berufe entfremdet, begab er sich 1783 heimlich nach Leipzig, später nach Weimar, wo er Mitarbeiter und dann Mitredacteur des von Wieland herausgegebenen deutschen Merkur wurde und die Resultate seines im Jahre 1785 begonnenen Studiums der Kant'schen Werke in seinen „Briefen über die Kant'sche Philosophie" (1786) veröffentlichte. Vom Jahre 1787 an wirkte er mit grossem Glück und Beifall als Professor der Philosophie in Jena, seit 1794 als solcher in Kiel, wo er im Jahre 1823

starb. Sein im Jahre 1789 erschienenes Hauptwerk „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" sollte als kritische Elementarphilosophie das Fundament für alle philosophische Wissenschaften enthalten, wodurch das Resultat der Kant'schen Lehre von der Nichterkennbarkeit des Dings an sich allein begründet würde. Die Elementarphilosophie sucht aus dem Vorstellungsvermögen selbst abzuleiten, dass die Dinge an sich nicht vorstellbar und also auch nicht erkennbar seien. Da jede Erkenntniss Vorstellung ist, so kann Nichts in das Gebiet des Erkenntnissvermögens fallen, was aus dem des Vorstellungsvermögens als nicht vorstellbar ausgeschlossen ist. Das Bewusstsein ist die nicht weiter zu erweisende ursprüngliche Thatsache, welche alle inneren Erfahrungen und Gedanken erst möglich macht. Durch Reflexion auf die Thatsache des Bewusstseins wird der Satz gefunden: die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen. Bei der Betrachtung des eigentlichen Vermögens, vorzustellen, muss vom vorzustellenden Object und dem vorstellenden Subject abstrahirt werden, welche nur äussere Bedingungen der Vorstellungen sind. Die blosse Vorstellung muss aber aus zwei Bestandtheilen bestehen, deren einer dem Gegenstand entspricht und der gegebene Stoff der Vorstellung heisst, der andere, die Form der Vorstellung, dasjenige ist, was in der Vorstellung und wodurch sie sich auf das Subject bezieht. Das Vorstellungsvermögen ist also einmal ein sich gegen den Stoff leidend Verhalten oder Afficirtwerden, dann das spontane, selbstthätige Vermögen, die Form hervorzubringen. Ist durch das blosse Afficirtwerden nicht bloss das Vorhandensein des Stoffs der Vorstellung, sondern auch seine Beschaffenheit bestimmt, so nennt man ihn empirischen oder Erfahrungsstoff; werden dagegen bloss die Formen des Vorstellungsvermögens selbst vorgestellt, so haben diese Vorstellungen einen reinen oder apriorischen Stoff und sind selbst reine Vorstellungen. Das Bewusstsein ist klar, wenn es Bewusstsein der Vorstellung ist; dunkles Bewusstsein ist das blosse Besitzen der Vorstellung. Im Selbstbewusstsein wird das vorstellende Subject vorgestellt; vom klaren Selbstbewusstsein und dem Selbstbewusstsein ist als dritte Art des Bewusstseins die Erkenntniss als höchste Kraftäusserung des Vorstellungsvermögens unterschieden, in welcher der vorgestellte Gegenstand sowohl von

der vorgestellten Vorstellung, als auch von dem vorgestellten Vorstellenden unterschieden wird.

Darin, dass Reinhold Sinnlichkeit und Verstand, die beiden Kant'schen Formen des Erkennens, auf das Vorstellungsvermögen oder Bewusstsein als auf ihre gemeinschaftliche Wurzel zurückführte, besteht seine eigentliche Leistung unter den Nachfolgern Kant's. Der Einfluss, den die Reinhold'sche Theorie gewann, dauerte jedoch nicht lange; dem Reinhold-schen Standpunkte gehörte eine Zeit lang der spätere Fichtianer Forberg (1770—1848) und der Arzt Erhard, ursprünglich ein Kantianer, an; durch den wachsenden Ruhm Fichte's wurde der Anhang Reinhold's mehr und mehr vermindert, und Reinhold selbst sehen wir im Jahre 1797 als entschiedenen Anhänger Fichte's, dessen Wissenschaftslehre das geleistet habe, was die Elementarphilosophie erstrebt hätte. Bald darauf sehen wir ihn jedoch auf die Seite Bardili's und später auf die Seite Jacobi's treten.

Christoph Gottfried Bardili war 1761 zu Blaubeuern in Würtemberg geboren, als Professor an der Karlsschule in Stuttgart im Jahre 1800 mit seinem System des rationalen Realismus in seinem „Grundriss der ersten Logik“ hervorgetreten und zu Mergelstetten im Jahre 1808 gestorben. Die Logik soll zugleich Ontologie sein, lehrt Bardili, und hat das Denken als Denken zu betrachten. Das Eine und Unwandelbare, welches das Wesen des Denkens ausmacht, ist reine Position und sein Grundgesetz das Gesetz der Identität; es leidet weder Qualitäts-, noch Modalitätsunterschiede, ist vielmehr das Allgemeine und Nothwendige. Das durch das Denken Untilgbare an der Materie ist ihre Form und zwar die Form des Neben- und Nacheinander, so dass Ausdehnung und Veränderung Prädicate eines jeden Objects sind. Zeit und Raum sind gedachtes Neben- und Nacheinander. Das Denken, das überall im Weltall herrscht, ist nicht überall in gleicher Intensität gesetzt; wird der Organismus wiederum zum Stoff des Denkens, so entsteht das vorstellende Wesen, welches träumende Monas ist; erhebt sich das vorstellende Wesen dazu, sich nicht nur in sich, sondern auch durch sich zu vervielfältigen, so gibt diess das bewusste Wesen, der Mensch, in welchem das im Weltall waltende Denken dazu kommt, Bewusstsein zu sein. An der Hand dessen, der das Weltall trägt, wird für den Menschen das, was über ihn und durch

ihn und in ihm ist, das Wesen der Wesen. So wird die Welt unzertrennlich von Etwas begleitet, was nicht Welt ist, wie die Möglichkeit von der Wirklichkeit. Es muss ein Gott sein, der als Gott Alles, was er ist, nur in und durch sich selbst ist und im Gewissen des Menschen sich offenbart; aber verwegen würde es sein, wenn ich mit dem, was er mir von sich an meinem Denken offenbart hat, sein Wesen überhaupt ergründet zu haben meinte.

Als Gegner Reinhold's und Kant's, mit der Tendenz, den Kant'schen Standpunkt fortzubilden und auf seine Consequenz zu führen, trat Gottlieb Ernst Schulze (geb. 1761 und als Professor der Philosophie in Göttingen im Jahre 1833 gestorben) im Jahre 1792 hervor in der anonymen Schrift: „Aenesidemus oder über die Fundamente der Reinhold'schen Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik", worin er nachzuweisen sucht, dass der Satz des Bewusstseins kein absolut erster Grundsatz und auch keineswegs ein durchgängig bestimmter und allgemein geltender Satz sei. Wenn Kant und Reinhold das Gemüth zum Grund unserer Vorstellungen machen, oder unsere Empfindungen durch Dinge ausser uns bewirkt werden lassen, so schreiben sie dem Gemüth und den Dingen Causalität zu und wenden auf Etwas, was nur Ding an sich oder Idee sein kann, Kategorien an, wodurch der Kriticismus ein neuer Dogmatismus wird. Die Consequenz der Kant'schen Voraussetzungen wäre gewesen, das Dasein der Dinge zu leugnen; die Consequenz der Reinhold'schen Elementarphilosophie der Skepticismus, bei welchem statt aller Realität nur ein Aggregat von Formen übrig blieb. Dagegen zeigt der Kriticismus keinen Uebergang vom Bewusstsein und Denken zum realen Sein, sowie er auch nur behauptet, nicht bewiesen hat, dass unsere Erkenntniss auf die Grenzen menschlicher Erfahrung eingeschränkt ist; endlich vergisst derselbe, dass, wenn wir von den Dingen gar Nichts wissen, wir auch nicht wissen können, dass sie nicht im Stande sind, uns Vorstellungen zu geben, die vom Bewusstsein der Nothwendigkeit begleitet sind. — Diesen seinen Skepticismus hat Schulze in seinen spätern Schriften verlassen und sich dem Standpunkte der Jacobi'schen Philosophie genähert.

Ueber Kant hinaus ging auch ein früherer Zuhörer desselben in Königsberg, Jacob Sigismund Beck (geboren

1761, gestorben als Professor der Philosophie in Rostock im Jahre 1840) in seiner Schrift: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss" (1796). Die Reinhold'sche Theorie des Vorstellungsvermögens, so lehrte Beck, lässt wie Kant das Ding an sich als ein Unbekanntes bestehen und legt ihm Existenz, ja Causalität bei. Die Reinhold'sche Frage: wie sich die Vorstellungen zu den Dingen an sich verhalten, oder welches das Band zwischen Gegenstand und Vorstellungen sei, beruht auf einem ganz leeren Begriffe. Die Philosophie aber darf nur mit dem Postulate beginnen, die Thatsache des Bewusstseins darzustellen, und der höchste Grundsatz der Philosophie ist daher, das Postulat ursprünglich vorzustellen oder auch, sich ein Object ursprünglich vorzustellen. In diesem ursprünglichen Vorstellen besteht der eigentliche Verstandesgebrauch; das ursprüngliche Denken ist mit dem Denken oder Urtheilen nicht zu verwechseln, welche im logischen Verstandesgebrauch bestehen und jenes die Begriffe ursprünglich erzeugende Vorstellen voraussetzen. Die Weisen des ursprünglichen Vorstellens sind die Kategorien, die im ursprünglichen Verstandesgebrauch alle zusammenfallen. Grösse, Raum, Zeit sind nichts Anderes, als ursprüngliches Vorstellen. Sowohl das Dasein, als das Nichtdasein der Dinge an sich ist schlechterdings Nichts, weil der Begriff der Existenz nur zum Prädicat von Erscheinungen gemacht werden kann; darum ist auch die Frage nach einem Bande zwischen den Dingen an sich und unsern Vorstellungen von ihnen eine widersinnige und ungereimte, da die Dinge an sich uns nicht afficiren und also auch nicht Ursache unserer Vorstellungen sind.

Waren durch die kritische Philosophie die Vernunftideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als theoretisch unerkennbar und unerweisbar bezeichnet worden, die nur vom praktischen Standpunkte aus, als nothwendige Postulate des sittlichen Bewusstseins, geglaubt werden sollten; so machte sich im Gegensatze zur kritischen Philosophie, für den Zweck einer Ergänzung derselben, bei einer Anzahl von Zeitgenossen Kant's das Streben geltend, auch die theoretische Anerkennung jener Vernunftideen durch ein unmittelbares Innewerden derselben im Gefühle zu erkämpfen. Der Hauptrepräsentant dieser sogenannten Glaubensphilosophie ist Friedrich Heinrich Jacobi, der im Jahre 1743 zu Düsseldorf geboren und ur-

sprünglich zum Kaufmann gebildet war, später als jülisch-bergischer Hofkammerrath wirkte und endlich auf seinem Landsitze in Pempelfort in literarischer Musse einen lebhaften persönlichen und schriftlichen Verkehr mit literarischen Zeitgenossen unterhielt, bis er im Jahre 1807 als Präsident der neuerrichteten Academie der Wissenschaften nach München berufen wurde, wo er im Jahre 1819 starb. In seinem Denken hauptsächlich durch den tiefsinnig-originalen Mystiker Hamann aus Königsberg, den Magus im Norden, angeregt, war Jacobi vorzugsweise in polemischen Gelegenheitsschriften für die Philosophie thätig, ohne ein System für die Schule aufstellen zu wollen. Gott zu suchen und zu finden, gilt ihm als der wahren Wissenschaft Zweck und Ziel. Nach der kritischen Philosophie ist alle Realität an eine mögliche Erfahrung gebunden; die Vernunftideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit dagegen sollen auf keiner möglichen Erfahrung beruhen; doch aber sollen sie als nothwendig vorausgesetzt werden, obgleich sie als blosse Gedankenfiction von unerweislicher Möglichkeit hingestellt worden. Während sie nicht einmal Anspruch auf den Rang einer Hypothese haben, fordert das System einen Vernunftglauben an sie; dennoch soll der Mensch handeln auf dieser Welt, als gäbe es eine Zukunft, als gäbe es einen Gott, der das Gute belohnt. Wird der Mensch diess vermögen, wenn er zu philosophischer Selbsterkenntniss gelangt ist und alle diese Voraussetzungen als bloss subjective Fictionen betrachten lernt, denen jede objective Realität mangelt? Nur der Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine Täuschung; so gewiss sie vernünftig ist, kann sie nicht undenkbares Denken wollen; die Grösse des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objective Existenz zu leihen, sobald die Subjectivität derselben ausser Zweifel gesetzt ist. Gewährt die Philosophie nichts Anderes, als die Einsicht in diesen Zustand, enthält sie das Ringen nach einer nothwendig geforderten, aber niemals gerechtfertigten Wahrheit, so ist sie die ärgste Feindesgabe, ein Fegfeuer des denkenden Geistes, eine Hölle der empfindenden Menschheit. Im Geiste des lebendigen Menschen sind aber die Ideen kein Gespenst und kein Problem, sondern das Wahrhaftigste und Ursprünglichste alles Gedenkens und aller Empfindung. Der Mensch fühlt sich über die Natur erhaben, losgerissen von den Banden der Endlichkeit, sieht

unter sich sein eignes Wesen, sofern es zur Natur gehört, und dieses unbegreifliche und wunderbare Vermögen nennt er Freiheit. Ein geheimer Trieb zieht ihn zum Wahren, Guten und Schönen; so gewiss es etwas Wahres, Gutes und Schönes gibt, so gewiss gibt es einen Gott. Zu ihm führt Alles, was sich über die Natur erhebt, der Geist des Gefühls, der Geist des Gedankens, unser innerstes Bewusstsein. Sein Dasein ist das Gewisseste, aus dem unser eignes Dasein hervorging; Unsterblichkeit beruht nicht auf einem müssigen Postulat, wir fühlen sie in unserm freien Handeln und Wirken. Nur das höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten ausser ihm, der Geist in ihm allein von einem Gott. Der neben dem Wissen bestehende, ihm unüberwindliche Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist das Kleinod unsers Geschlechts; er ist die Vernunft selbst und eine Kraft unmittelbar aus Gott, über alle menschliche Wissenschaft und Kunst erhaben. Glaube ist Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens im endlichen Geist des Menschen, unmittelbares Geistesgefühl. Allein auf die Autorität dieses Gefühls hat die wahre Philosophie die Lehre vom Uebersinnlichen zu gründen; diesem unmittelbaren Vermögen des Geistes, der intellectuellen Anschauung, offenbart sich das an sich Wahre, Gute und Schöne als ein Ueberschwengliches, in keiner Erscheinung Darstellbares auf unmittelbare Weise; ein zuverlässigerer Ueberzeugungsgrund für das Sein des Uebersinnlichen lässt sich nicht denken, als dass etwas geglaubt wird, was die Vernunft nicht denken kann. Um Gott zu suchen, muss man ihn schon voraus im Herzen haben; Gott lebt in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott; der Glaube an Gott ist dem Menschen ein natürlicher Instinct. Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann, und er verliert sich selbst, sobald er widerstrebt, sich in Gott als seinem Urheber auf eine seinem Verstande unbegreifliche Weise zu finden, sobald er sich in sich allein begründen will. Das Nichts erwählend, macht er sich zu Gott, d. h. er macht Gott zu einem Gespenst. Gott ist und ist ausser mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen; oder im andern Falle bin Ich Gott; ein Drittes gibt es nicht.

Ohne dass Jacobi eine eigentliche Schule gestiftet hätte, haben sich doch eine Anzahl seiner denkenden Zeitgenossen um ihn als seine nähern oder fernern Anhänger versammelt.

Unter diesen sind folgende hervorzuheben: Thomas Wizenmann (geb. 1759, gest. 1789), Johann Neeb (1767 bis 1843), Friedrich Köppen (1775—1851) in Erlangen, Cajetan von Weiller (1762—1826) in München, Friedrich Ancillon (1767—1837) in Berlin. Durch Jacobi angeregt, suchte Jacob Fries (1773—1843) in Heidelberg und Jena die Jacobische Philosophie mit dem Kant'schen Standpunkt durch die Theorie zu vermitteln. Indem Kant das Erkenntnissvermögen kritisch untersuchte, um zu finden, was in ihm enthalten sei, ist seine eigentliche Aufgabe eine anthropologische, d. h. eine Aufgabe der empirischen Philosophie, die durch innere Beobachtung und Selbsterfahrung gelöst werden müsse. Die nur auf Selbstbeobachtung sich beschränkende Untersuchung muss die transscendentale Wahrheit, die Dinge an sich, ganz ignoriren und sich mit der empirischen oder subjectiven Wahrheit begnügen. Indem nun die neue (d. h. anthropologische) Kritik der Vernunft die Kant'sche Kritik verbessern will, so ist der Verstand nichts Anderes, als das Vermögen der Reflexion auf sich selbst, auf den in uns gegebenen Inhalt des Geistes. In unserm Gemüthe sind nun gewisse Erkenntnisse unmittelbar vorhanden, welche als die eigentlichen Principien aller Erkenntniss nicht abgeleitet werden können und von allem dem mangelhaften vermittelten oder reflectirten Denken allein zukommenden Irrthume frei sind. Die Vernunft ist das Vermögen der unmittelbaren Principien, welche die Kritik der Vernunft a priori in dem Wesen der Vernunft zu entdecken hat, ohne dass dabei von einem Verhältniss der Vernunft zum Gegenstande die Rede wäre, da die anthropologische Kritik bloss Selbstbeobachtung bleibt. Das wahre Wesen der Dinge ist gar nicht für unser eigentliches Wissen; im Hinausgehen über alles in der Erfahrung Gegebene, das Wirkliche, erhebt sich die Vernunft zum Gedanken des Seins an sich, dessen wir uns bei hinzukommender Reflexion in den Ideen bewusst werden, so dass es also die Vernunft in ihren Ideen, der empirischen Wirklichkeit gegenüber, mit dem Nichtwirklichen zu thun hat, d. h. mit den höchsten Zwecken oder Postulaten der Vernunft, deren Realität nicht bewiesen oder deducirt, sondern nur in der Vernunft aufgewiesen werden kann. Die höchsten Zwecke der Vernunft: Ewigkeit der Seele, Freiheit und eine einem heiligen Urheber unterworfene Welt sind somit Aufgaben und

Forderungen des Glaubens; die Ahnung dieser ewigen Ideen im Endlichen ist Religiosität; in der ästhetisch-religiösen Betrachtung wird die Welt, der alleinige Gegenstand des eigentlichen Wissens, nach Ideen gedeutet. Nur von Erscheinungen wissen wir und somit ist alle menschliche Wissenschaft nothwendig Naturwissenschaft, die von dem Glauben an die ewige Wahrheit getrennt bleiben muss; an das wahre Wesen der Dinge glauben wir; die Ahnung lässt uns in jenen dieses anerkennen. In den Ideen begibt sich die Wissenschaft selbst, als praktische Philosophie, in den Dienst des Glaubens, des sittlichen Selbstvertrauens. Aber Gott dürfen wir nicht bloss als den Schicksalsordner oder Gesetzgeber der Natur denken, sondern wir sollen an Gott als den lebendigen Urheber alles Lebens glauben. Das Princip der wahren Religion sind die ästhetischen Gefühlstimmungen, wie sie sich im Gefühle des Schönen und besonders des Erhabenen zeigen; die wahre Religionslehre, als Wissenschaft vom Glauben und der Ahnung, hat die sittliche Schönheit verständlich zu machen. Das religiöse Gefühl muss aber endlich auch zur That werden, und wie die beste Welt die höchste religiöse Idee ist, so ist die Veredlung der Menschheit die höchste sittliche Aufgabe, deren Verwirklichung die Geschichte darbietet. — Als Schüler von Fries oder als Anhänger der Fries'schen Philosophie sind zu nennen: Mirbt (1799—1847), Apelt in Jena, der Theologe de Wette (1780—1849), Schmid (1799—1836) in Heidelberg; Calker in Bonn und Weiss in Merseburg schlossen sich ebenfalls an Fries an; ebenso hat der frühere Kantianer Bouterweck (1766—1828) in Göttingen in seiner „Religion der Vernunft“ (1824) sich an den Jacobi-Fries'schen Standpunkt angeschlossen; und der von Kant ausgegangene Suabedissen (1773—1835) in Marburg bewegte sich in seinen spätern Schriften auf verwandtem Boden mit Jacobi.

§. 55.
Fichte und seine Schule.

Ueberzeugt, dass kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Grenze vordringen könne, wo Kant gestanden habe, geht im Sinne Kant's dessen grösster Schüler Fichte darauf aus, die wahre Form zu finden, durch welche sich die Philosophie, als genetische Ableitung dessen, was in der

Erfahrung oder in dem gemeinen Bewusstsein vorkomme, zum Range einer evidenten und als geschlossenes System auftretenden Wissenschaft erheben könne, was nur dadurch möglich sei, dass alle Sätze und Glieder der Philosophie aus einem ersten, durch sich selbst gewissen Grundsatze abgeleitet werden. Johann Gottlieb Fichte war im Jahre 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz geboren, auf der Stadtschule zu Meissen und auf der Fürstenschule zu Schulpforte bei Naumburg für die Universität vorbereitet, die er im Jahre 1780 bezog, um Theologie zu studiren. Seine gedrückte, sorgenvolle Lage zwang ihn, seit 1784 als Hauslehrer sich seine Subsistenz zu gründen. Als solcher kam er 1787 nach Zürich, wo er seine nachherige Frau kennen lernte. Seit 1790 lebte er mit Plänen für die Zukunft eine Zeit lang in Leipzig, wo ihn der Unterricht, den er einigen Studirenden in der Kant-schen Philosophie zu geben übernommen hatte, auf das gründliche Studium Kant's führte. Im Jahre 1791 lernte er in Königsberg Kant selbst kennen, bei dem er sich durch eine Schrift: „Kritik aller Offenbarung“ einführte, die im folgenden Jahre durch Zufall ohne des Verfassers Namen erschien und als eine Arbeit Kant's galt. Als dieser Fichte'n als Verfasser lobend verkündigt hatte, erhielt dieser, der sich mittlerweile in Zürich verheirathet hatte und als Schriftsteller im Hause seines Schwiegervaters lebte, nach Reinhold's Abgang von Jena nach Kiel im Jahre 1794 den Ruf als ausserordentlicher Professor der Philosophie nach Jena, welche Stelle er im Mai dieses Jahres antrat. Seiner Schrift „über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ folgte die „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ und die „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ in demselben Jahre, sowie im folgenden die „Grundlage des Naturrechts, nach Principien der Wissenschaftslehre“. Seit 1797 wurde Fichte Mitredacteur an dem seither von Niethammer herausgegebenen philosophischen Journal, das nunmehr das Organ der Fichte'schen Philosophie wurde. Eine „Einleitung in die Wissenschaftslehre“ und ein „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ erschienen im Jahre 1797 und im folgenden das „System der Sittenlehre, nach Principien der Wissenschaftslehre“, welches die ursprüngliche Fichte-sche Philosophie in ihrer vollendetsten Gestalt enthielt. Eine im Jahre 1798 im philosophischen Journal erschienene Ab-

handlung Forberg's „über die Bestimmung des Begriffs der Religion", welche von Fichte mit einem Aufsatze „über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung" eingeleitet worden war, erregte bei der kurfürstlich sächsischen Regierung solchen Anstoss, dass die Herausgeber des Journals von der Weimar'schen Regierung zur Rechtfertigung in Bezug auf die gegen sie erhobene Anklage des Atheismus aufgefordert wurden. Da Fichte einen etwanigen Verweis von Seiten seiner Regierung als eine Entlassung ansehen zu müssen erklärte, so wurde ihm diese im Jahre 1799 gegeben. Friedrich Wilhelm III. gestattete ihm den Aufenthalt in Berlin, wo er seine Schrift „über die Bestimmung des Menschen" (1800) herausgab, womit er seinen ursprünglichen Standpunkt der Wissenschaftslehre abschloss, um von deren bodenlosem, abstractem Idealismus, der alles Sein in Wissen, alles Reale in Ich auflöst, zu einer mehr religiösen Gestalt seines Philosophirens überzugehen. Im Jahre 1805 trat Fichte eine Professur der Philosophie an der damals preussischen Universität Erlangen unter der Vergünstigung an, nur im Sommer dort Vorlesungen zu halten, den Winter in Berlin zuzubringen, wo er schon im Winter 1804—5 die „Reden über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" (1806) gehalten hatte und im Winter 1807—8 die „Reden an die deutsche Nation" hielt, nachdem ihn die Kriegsereignisse eine Zeit lang von Berlin weg nach Königsberg getrieben hatten. Im Jahre 1811 wurde Fichte an der neugegründeten Universität zu Berlin Professor der Philosophie, als welcher er im Jahre 1814 starb.

Die theoretische Wissenschaftslehre Fichte's ist eine aus den Resultaten der Kant'schen Kritik hervorgegangene systematische Deduction des menschlichen Erkenntnissprocesses, welche durch die Ableitung der Principien alles Wissens aus Einem Grundsatze Wissenschaft von allem Wissen sein will. Um zu zeigen, wie überhaupt Erfahrung möglich ist, muss sie sich ausser der Erfahrung stellen und darf aus dem Ich nicht heraustreten. Alles Wissen kommt nur durch die Thätigkeit unsers Geistes zu Stande und besteht also aus Handlungen desselben; aus der Beobachtung unserer selbst finden wir aber, dass einige von den Handlungen unsers Geistes, unsern Vorstellungen, willkürlich hervorgebracht werden, während andere ganz ohne unser Zuthun kommen; die letztern, die nothwendigen Handlungen unsers Geistes,

bilden die Grundlage und Voraussetzung für die andern, die freien. Indem nun die Wissenschaftslehre zunächst diese nothwendigen Handlungen unsers Geistes zum Inhalt hat, um deren wissenschaftliche Form zu begründen, muss sie einen Grundsatz haben, der ihre eigne Form begründet und den Grund alles Wissens und aller Gewissheit enthält, der in allem Wissen enthalten, von allem Wissen vorausgesetzt ist. Nun aber denkt man nie einen Gegenstand, ohne sich zu denken, und man kann im Denken nie von sich selbst abstrahiren; jeder also, der einen Begriff mit Freiheit denkt, setzt sich selbst oder ist Subject und Object zugleich. In dieser Identität des Subjects und Objects besteht die Ichheit oder das reine Selbstbewusstsein, welches eben nur als Handlung, als der Act dieses Sichselbstsetzens ist, in welchem sich Sein und Wissen absolut durchdringen. Dieses Anschauen seiner selbst im Acte des Denkens, das im gewöhnlichen Bewusstsein nicht vorkommt, wozu man sich vielmehr erst erheben muss, ist intellectuelle Anschauung, worin das Ich als absolutes oder reines sich selbst als setzend setzt. Der erste Satz der Wissenschaftslehre ist darum: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein, oder das Wesen des Ich besteht darin, sich als seiend zu setzen, nämlich für das Ich. Aus der in diesem Satze ausgesprochenen Thathandlung erklären sich alle Thatsachen des Bewusstseins. Wie das Setzen, kommt auch das Entgegensetzen dem Ich ursprünglich zu, und der zweite Satz der Wissenschaftslehre lautet darum: Dem Ich wird entgegengesetzt das Nicht-Ich, was nur geschieht, indem Ich nicht gesetzt wird und andrerseits Nicht-Ich nur gesetzt wird unter der Voraussetzung des Setzens des Ich. Eine Vereinigung dieser beiden Handlungen ist nur denkbar, indem Ich und Nicht-Ich als sich gegenseitig beschränkend gedacht werden, und da Beschränken partiell Aufheben ist, so ist die nothwendig geforderte dritte Handlung des Bewusstseins ein das Ich und Nicht-Ich als theilbar Setzen. Demnach ist der dritte Satz der Wissenschaftslehre: Im Ich setze ich dem theilbaren Ich ein Nicht-Ich entgegen; erst das theilbare Ich ist ein bestimmtes, sowie das theilbare Nicht-Ich erst ein Etwas. Ausser diesen dreien Grundsätzen kann es keinen andern geben; mit einander verglichen, zeigen sie Thesis (Setzen), Antithesis (Gegensetzen) und Synthesis (Vereinigung beider). Drückt man nun die entwickelte Synthesis, welche die ganze

Wissenschaftslehre im Keime enthält, kürzer so aus: Das Ich setzt das Ich und Nicht-Ich als sich gegenseitig bestimmend; so liegen darin die beiden Sätze: Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, und: Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich. Der erstere Satz ist es nun, welcher die ganze theoretische Wissenschaftslehre enthält, welche zu zeigen hat, dass und wie das Ich dazu kommt, einen Gegenstand sich gegenüber zu statuiren. Der Satz: Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, enthält offenbar zwei Behauptungen, einmal: das Nicht-Ich bestimmt das Ich oder das Ich leidet vom Nicht-Ich; und dann: das Ich setzt sich, bestimmt sich oder es ist thätig. Der darin enthaltene Widerspruch hebt sich auf, indem man das Ich denkt als zum Theil bestimmend und zum Theil bestimmt. Fällt nun alle Realität mit dem Setzen des Ich zusammen, so dass Realität soviel ist als Thätigkeit, so wird dem Gegentheil des Ich nur in dem Grade Realität zukommen, als das Ich negativ thätig ist, oder leidet, und der Widerspruch ist gelöst, wenn man festhält, dass das Nicht-Ich an sich keine Realität hat, sondern nur insofern, als das Ich von ihm afficirt wird, so dass das Nicht-Ich nur insofern ist, als es Ursache von Affectionen des Ich ist. Der Versuch also, ein Ding an sich ausser dem Bewusstsein zu denken, ist ein Widerspruch. Der Satz: das Ich bestimmt sich, enthält diess, dass das Ich bestimmend und also thätig ist, ebenso aber, dass es bestimmt wird und also leidet. Leiden aber ist nur verringerte Thätigkeit; das Ich ist thätig und leidend zugleich, indem es sich selbst in eine bestimmte Sphäre setzt. Als den ganzen Umkreis seiner Thätigkeit umfassend, ist das Ich Substanz; sofern es in eine bestimmte Sphäre gesetzt ist, ist in ihm ein Accidenz. Hat nun die Philosophie zu erklären, wie das Ich zu Vorstellungen kommt, so ist die Antwort: zum Theil ist das Leiden des Ich an die Thätigkeit des Nicht-Ich und umgekehrt gebunden, zum Theil aber existirt die Thätigkeit beider unabhängig von jener Wechselseitigkeit. Es muss darum im Ich eine in's Unendliche gehende Thätigkeit statuirt werden, ein absolutes, in's Unbegrenzbare hinausgehendes Productionsvermögen, das als sich begrenzend gedacht werden muss. Gibt nun begrenztes Produciren erst ein Product, so ist jene gefundene Einheit ein zwischen Endlichem und Unendlichem schwebendes producirendes Vermögen, die productive Einbildungskraft, deren

Product das ist, was man Object nennt. Alle Realität für uns ist bloss durch die Einbildungskraft hervorgebracht; auch das bestimmte Ich ist gleich den Objecten ein Product der Einbildungskraft, Vorstellen also bewusstloses Produciren. Was der unphilosophischen Weltansicht als Dinge oder als deren Complex, die Welt, erscheint, gilt der philosophischen Anschauung nur für Einbildungen oder Bilder, d. h. Bestimmtheiten des Bewusstseins. Die unterste Stufe des unbewussten Producirens ist das Gefühl oder die Empfindung; indem das Ich sich von der Empfindung unterscheidet, tritt an ihre Stelle die Anschauung; auf sie folgt der Verstand, durch welchen die in sich wandelbare Anschauung fixirt, das Product der Einbildungskraft als ein reales aufgefasst wird, an dem wir darum nicht zweifeln.

Die praktische Wissenschaftslehre hat zum Inhalt den Satz: Das Ich setzt sich als das Nicht-Ich bestimmend; sie beantwortet die Frage, wie wir dazu kommen, uns Wirksamkeit in der Aussenwelt zuzuschreiben; sie deducirt den Anstoss, den das Ich hat, sich ein Nicht-Ich gegenüber zu setzen, welcher theoretisch unbegreiflich blieb. Um einen Stoff zu haben, setzt das unendliche Ich sich selbst als beschränkt oder macht sich zu einem Endlichen, um Sollen oder Streben zu sein. Nur weil sie praktisch ist, ist die Vernunft theoretisch; nur zufolge unsers praktischen Triebs sind für uns Objecte da, gegen die wir uns theoretisch verhalten. Was das Ich theoretisch anschaut, ist nur Mittel und Material für das Handeln; die Objectivität hat an sich gar keine Berechtigung, sie ist nur da, um vom Ich durchbrochen zu werden; die Dinge sind an sich, was wir aus ihnen machen sollen; unsere Welt ist gesetzt, lediglich um die Beschränktheit des Ich zu erklären; das einzige Ansich, das sich durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung in eine Sinnenwelt verwandelt, ist unsere Pflicht. Das Vernunftwesen kann nur zum Selbstbewusstsein werden, indem es sich als Eines unter mehreren vernünftigen Wesen setzt, d. h. indem es die Sphäre der Freiheit unter sich und andere Vernunftwesen theilt oder die seinige beschränkt. Die nothwendigen Verhältnisse vernünftiger Wesen oder auch die Bedingungen der Individualität sind die Rechte. Damit aus jedem unrechtmässigen Wollen das Gegentheil des Gewollten geschehe, sind die Zwangsrechte nöthig. Der mögliche Widerspruch zwischen dem gemeinsamen

und dem allgemeinen Willen wird nur dadurch gelöst, dass jede verstattete That sogleich zum Gesetz wird. Liess die Natur beim Hervorbringen vieler Individuen die Eine Vernunft in eine Vielheit von Vernunftwesen zerfallen, so wird diese im Staate wieder zur Einheit zurückgeführt. Nur zur That kann der Staat zwingen; indem Alle zur Einsicht der Rechtmässigkeit des Zwanges kommen, wird dieser selbst entbehrlich. Die Lehrer, welche Andere zur objectiven Erkenntniss des allgemein Gültigen bringen, bilden den ersten Stand; ihnen gegenüber stehen die zu Bildenden als der zweite Stand. Wir sind genöthigt zu denken, dass wir nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit uns bestimmen sollen. Princip der Sittlichkeit ist darum der nothwendige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriff der Selbständigkeit ohne Ausnahme bestimmen solle. Nur durch die Anwendung dieses Princips entsteht eine Gemeinschaft freier Wesen. Unser Leib umfasst die ersten Mittel alles nur möglichen Wirkens; mein Leib ist nichts als der Complex meiner Naturtriebe. Vermöge meines Zusammenhangs mit der Natur ist mein Trieb sinnlicher, und mein Wollen zeigt sich in der sinnlichen Welt als That, zugleich aber gehöre ich vermöge des reinen Triebs der intelligibeln Welt an, und es gibt ein Sittengesetz. Der Naturtrieb und die formelle Freiheit, in der ich mir des Naturtriebs bewusst werde, gehen nur auf den Genuss, der sittliche Trieb dagegen geht auf Befreiung von der Natur und sucht die Zufriedenheit mit sich; alle natürlichen Triebe sind als solche unsittlich, nur die Selbstzufriedenheit soll ich zum Zweck haben; die materielle, wirkliche Freiheit besteht in der Freiheit um der Freiheit willen. Die höchste Stufe der Freiheit ist, wo der Mensch nur um der Pflicht willen handelt und sich seiner That nicht freut, sondern sie kalt billigt; für die Sittlichkeit, welche sein muss, ist es gleichgültig, durch welche Individuen sie realisirt wird. Das Ziel, das erreicht werden soll, ist, dass Staat und Kirche wegfallen, indem nicht nur Legalität, sondern Moralität so herrschen, dass Jeder thun darf, was er will, weil Alle dasselbe wollen. Die Darstellung der reinen Vernunft ist das Ganze der vernünftigen Weltwesen, die Gemeinde der Heiligen. Da das Ich wesentlich praktisch, d. h. Wille ist, so kann das Höchste oder Absolute nur der Endzweck des praktischen Geistes sein, die moralische Weltordnung. Diese ist

der alleinige Gott; eines andern Gottes bedürfen wir nicht und können keinen andern fassen; es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung hinauszugehen und noch eiu besonderes Wesen als Ursache derselben anzunehmen. Gott ist nicht als ein Sein, sondern als reine Thätigkeit, reines Handeln, als eine Ordnung von Begebenheiten zu denken; nach einem Grunde der moralischen Weltordnung zu fragen, ist ein Widersinn. Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; diess ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Durch das Rechtthun wird das Göttliche in uns lebendig und wirklich; ich bin unsterblich durch den Entschluss, dem Vernunftgesetz zu gehorchen; erzeuge nur in dir die pflichtmässige Gesinnung, und du wirst Gott erkennen, und während du uns Andern noch in der Sinnenwelt erscheinst, für dich selbst schon hienieden im ewigen Leben dich befinden. Was du Himmel nennst, liegt nicht jenseits des Grabes, es ist hier schon um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. —

Schien Anfangs Fichte vom Kant'schen Standpunkte nicht wesentlich abgewichen zu sein, so brachte doch sehr bald sein rücksichtsloses Auftreten gegen die meisten Kantianer diese gegen ihn auf, und so sehen wir seit dem Jahre 1799, nachdem auch Kant erklärt hatte, er halte Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System, die Kantianer Rinck, Heusinger, Fischhaber, Böhme, Rückert u. A. als Gegner der Wissenschaftslehre und ihres Atheismus auftreten. Gleichwohl haben sich an dieselbe eine Anzahl von Männern angeschlossen, die ganz oder theilweise darin Befriedigung fanden. Ausser Reinhold und Schelling sind als Anhänger Fichte's besonders hervorzuheben: Forberg (1770—1848), der 1799 die „Apologie seines angeblichen Atheismus" veröffentlichte, Niethammer (1766 bis 1848), Schad (1758—1834), Mehmel (1761—1840), Schaumann (1768—1821) und Michaelis (1770—1834). Auf eine eigenthümliche Weise modificirt und auf die Spitze getrieben wurde der Fichte'sche Standpunkt durch Friedrich Schlegel (1772—1829), welcher vom Jahre 1796—1799 in Jena den Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre als Docent verkündigte, nur dass er die Trennung des empirischen und absoluten Ich für unphilosophisch erklärte und an

die Stelle dos Fichte'schen Ich das empirische Ich, die Willkür des Subjects setzte. Hatte bereits Fichte in seinem System der Sittenlehre gelegentlich der Kunst das Privilegium ertheilt, die Kluft zwischen dem Idealismus der Philosophie und dem Realismus des Lebens auszufüllen, indem sie den Standpunkt des transscendentalen Ich zum gemeinen mache und an die Stelle des strengen Gehorsams gegen das Sittengesetz den heitern und anmuthigen Genuss setze, so wurde dieser hingeworfene Gedanke von Schlegel durchgeführt, indem er lehrte, der Entschluss, sich vom Gemeinen abzusondern, mache den genialen Menschen oder den Künstler, den wahren Menschen, in welchem die Stimme der Gottheit spreche; die ächte Tugend sei Genialität, welche nicht durch die sittlichen Gesetze als ein Fremdes oder Nicht-Ich beschränkt sei, sondern sich zur wirklichen Freiheit erhebe, indem sie Alles selbst setze; die ethischen Postulate und Imperative seien ihm nur Rechenpfennige, welche gelten, weil und was das geniale Ich wolle; gebe es für gemeine Naturen nichts Höheres, als die Arbeit, so trete bei dem genialen Individuum an die Stelle der Arbeit der Genuss; das höchste, volle Leben sei das Recht des Müssiggangs, reines Vegetiren, die göttliche Faulheit; vorausgesetzt, dass nur Alles an sich gut und schön sei, müsse Jeder leben, wie ihm zu Muthe sei und dichten, wie ihm die Gottheit eingebe; aber welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigner Gott ist? Die Natur will, dass jeder Einzelne in sich vollendet einzig und neu sei, ein treues Abbild der höchsten untheilbaren Individualität. Das ironische Hinwegsetzen und Hinaussein über alles Geltende ist die eigentliche Sittlichkeit des genialen Menschen, und die Phantasie die eigentliche Zauberin, welche das Ich in die Sphäre ewigen Genusses setzt. — Diesen genialen Standpunkt der „Lucinde" (1799) hat Schlegel später aufgegeben, nachdem er im Jahre 1808 zum Katholicismus übergetreten war und erst als Privatmann, dann als Diplomat in Wien sich festgesetzt hatte. Der veränderte philosophische Standpunkt seiner in Wien gehaltenen „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens" und über „die Philosophie der Geschichte" (1828 und 1829) ist ein vom katholischen Dogma abhängiges, pantheistisch gefärbtes Philosophiren. — Wie Schlegel, war auch Novalis (Friedrich von Hardenberg 1772—1801) von Fichte angeregt worden, aber über dessen

Standpunkt in der Weise hinausgegangen, dass er den Uebergang aus der Wissenschaftslehre in die Schelling'sche Philosophie bildet. In aphoristischer, fragmentarischer Weise sprach Novalis seine Gedankenembryonen aus: Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transscendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich zugleich zu sein; die vollständige Darstellung des durch diese Handlung zum Bewusstsein erhobenen ächt geistigen Lebens ist die Philosophie, die der Trieb ist, überall zu Hause zu sein. Der Mensch fühlt sich Herr der Welt, sein Ich schwebt mächtig über dem Abgrund und wird in Ewigkeit über diesem endlosen Wechsel erhaben schweben. Der Geist producirt von innen heraus die Geisterwelt; je positiver wir werden, desto negativer wird die Welt um uns her, bis am Ende keine Negation mehr sein wird, sondern wir Alles in Allem sind. Die Philosophie beruht auf höherem Glauben; Unglaube ist ein Mangel an göttlichem Organ und an Gottheit; der Glaube an ächte Offenbarung des Geistes ist mehr als Schauen, Hören, Fühlen, eine Empfindung unmittelbarer Gewissheit, eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens. Jedes Du ist ein Supplement zum grossen Ich; wir sind gar nicht Ich; wir können aber und sollen Ich werden, wir sind Keime zum Ichwerden, wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur darum erheben wir uns selbst zum grossen Ich, welches Eins und Alles zugleich ist und welchem gleich zu werden sich der Mensch sehnt. Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich ist Philosophie. Um die Natur zu begreifen, muss man sie innerlich in ihrer ganzen Folge entstehen lassen; kehrt der denkende Mensch zur ursprünglichen Function seines Daseins, zur schaffenden Betrachtung, zu jenem Punkt zurück, wo Hervorbringen und Wissen in wundervoller Wechselwirkung standen, so entfaltet sich vor ihm, wenn er ganz in die Beschauung dieser Urerscheinung versinkt, in neu entstehenden Zeiten und Räumen die Erzeugungsgeschichte der Natur. Die Natur ist eine versteinerte Zauberstadt; der Mensch ist der Messias der Natur; vielleicht gibt es auf diese Art eine fortgehende Erlösung der Natur. Mensch ist soviel, als Universum; der Sinn der Welt ist die Vernunft; im sittlichen Handeln lösen sich alle Räthsel der mannichfaltigsten Erscheinungen; sittliches Gefühl ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der productiven Freiheit. Nur durch den moralischen Sinn wird

uns Gott vernehmlich; unser eigner sittlicher Wille ist Gottes Wille; das Gewissen ist der eingeborne Mittler jedes Menschen, Gottes Wort; es ist des Menschen eigenstes Wesen in voller Verklärung, der himmlische Urmensch. Nach innen geht der geheimnissvolle Weg; in uns ist das Weltall, in uns oder nirgend ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft; vergänglich ist Nichts, was die Geschichte ergriffen; aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reiferen Gestalten hervor.

§. 56.
Schelling und seine Schule.

Ueber den Gegensatz des Fichte'schen Ich und Nicht-Ich ging Fichte's Schüler Schelling dadurch hinaus, dass er das Absolute als das Erste und Ursprüngliche, allem Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, Subject und Object, Idealem und Realem Vorausgehende, als die Identität oder Indifferenz dieses Gegensatzes fasste und die Welt als ewige Selbstoffenbarung dieses Absoluten bestimmte. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling war im Jahre 1775 zu Leonberg im Würtembergischen geboren und auf der Universität zu Tübingen im theologischen Stift mit Hölderlin und Hegel gleichzeitig gebildet, worauf er noch in Leipzig und Jena Philosophie studirte und nach Fichte's Abgang als Anhänger desselben in Jena seit 1798 docirte. Seit 1801 wirkte er mit Hegel dort gemeinschaftlich, ging im Jahre 1803 nach Würzburg als Professor der Philosophie, 1807 nach München als ordentliches Mitglied der Academie der Wissenschaften, deren Präsident er nach Jacobi's Tode wurde. Seit 1827 hielt er auch an der Münchner Universität Vorlesungen, seit 1841 in Berlin. In seinen seit dem Jahre 1795 veröffentlichten philosophischen Schriften stellte Schelling kein fertiges, in sich abgeschlossenes System auf, sondern nur verschiedene fortschreitende Standpunkte und Entwickelungsstufen seines Philosophirens. Nachdem er zunächst in den Jahren 1795 und 1796 als Anhänger Fichte's noch ganz auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre gestanden hatte, die er namentlich in seiner Schrift „vom Ich als Princip der Philosophie“ commentirte, sehen wir ihn in den Schriften aus den Jahren 1797—1803 über Fichte's Standpunkt entschieden hinausgehen, indem er, Anfangs

noch innerhalb der Methode Fichte's sich bewegend, der Transscendentalphilosophie eine Naturphilosophie gegenüberstellte, dann aber mit vollständigem Bewusstsein seiner Differenz von Fichte mit dem Princip des Absoluten als der Identität des Realen und Idealen oder des Seins und Denkens in genialem Tiefsinn eine neue philosophische Weltanschauung begründete, die sich dem Inhalte nach dem Standpunkte Spinoza's anschloss. Hierher gehören namentlich seine Schriften: „Ideen zu seiner Philosophie der Natur", „von der Weltseele", „erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", „System des transscendentalen Idealismus" und die „Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums". Seit dem Jahre 1804 sehen wir bei Schelling durch den Einfluss älterer Mystiker und besonders des Jacob Böhme die Keime einer veränderten Gestalt seiner Philosophie hervortreten, welche sich als theosophische Mystik charakterisirt. Dahin gehören unter Andern die Schriften: „Philosophie und Religion", die „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" und das „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen". Den gegenwärtigen Standpunkt seiner Philosophie, wie er sie in seinen Münchener und Berliner Vorlesungen vortrug, ohne sie bis jetzt selbst im Druck veröffentlicht zu haben, bezeichnet Schelling im Gegensatz zur Hegel'schen (negativen) Philosophie als „positive Philosophie oder Philosophie der Mythologie und Offenbarung". Diese jüngste Phase des Schelling'schen Philosophirens gibt sich nach den Proben, die durch Andere aus seinen Berliner Vorlesungen mitgetheilt worden, als ein von allem kritischen Verstande verlassenes und wenn auch manche speculative Keime enthaltendes, doch im Wesentlichen durchaus unphilosophisches Phantasiren zu erkennen.

Natur- und Transscendentalphilosophie. Die Philosophie fragt zunächst, wie eine Natur als zweckmässig geordnetes Ganzes, als vernunftgemässes System von Dingen ausser uns entstanden ist und wie überhaupt die Idee einer solchen Natur in uns gekommen sein kann; denn wir wollen, dass die Natur die Gesetze unsers Geistes selbst realisire. Wie eine Welt ausser uns und damit überhaupt Erfahrung möglich sei, mit dieser Frage entstand überhaupt erst Philosophie. Vorher hatten die Menschen philosophisch noch im Naturzustande gelebt, waren noch einig mit sich selbst und mit der sie umgebenden Welt; aber der Geist, dessen Element Freiheit ist,

strebt sich frei zu machen, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge zu entwinden und überliess sich dem ungewissen Schicksale seiner eignen Kräfte, um einst als Sieger und durch eignes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er unwissend über sich selbst die Kindheit seiner Vernunft verlebte. Sobald der Mensch sich selbst mit der äussern Welt in Widerspruch setzt, beginnt die Reflexion, in welcher er den Gegenstand von der Anschauung und endlich sich selbst von sich selbst trennt. Diese Trennung hat die Philosophie aufzuheben. Indem wir fragen, wie die Vorstellung äusserer Dinge in uns entsteht, versetzen wir die Dinge ausser uns, setzen sie als unabhängig von unsern Vorstellungen voraus und betrachten diese letzteren als Wirkungen der Dinge. Wir kennen aber die Dinge nur durch und in unsern Vorstellungen; was sie als unserer Vorstellung vorangehend, als nicht vorgestellt sind, davon haben wir keinen Begriff. Indem ich frage, wie es kommt, dass ich vorstelle, erhebe ich mich selbst über die Vorstellung und werde ein Wesen, das unabhängig von äussern Dingen ein Sein in sich selbst hat, und trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äussere Macht mehr erreicht. Auf diesem Wege ist ein System der Natur nicht möglich; es ist nöthig, aus der Natur unsers Geistes die Nothwendigkeit einer Succession seiner Vorstellungen abzuleiten, die Dinge selbst mit dieser Aufeinanderfolge im Geiste entstehen zu lassen, also das System unserer Vorstellungen in seinem Werden zu betrachten. Damit wird die Trennung der Speculation und Erfahrung aufgehoben, das System der Natur zum System unsers Geistes; die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur; in dieser absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns muss sich das Problem, wie eine Natur ausser uns möglich sei, auflösen; die Natur kann nur die äusserlich fixirten Stufen darstellen, in welchen der Geist den Weg zu seinem reinen Selbstbewusstsein zurücklegt. Die Intelligenz ist entweder blind und bewusstlos, oder frei und mit Bewusstsein productiv, bewusstlos in der Weltanschauung, mit Bewusstsein im Erschaffen einer ideellen Welt. Die Philosophie hebt diesen Gegensatz dadurch auf, dass sie die bewusstlose Thätigkeit als ursprünglich identisch und gleichsam aus derselben Wurzel mit dem Bewusstsein entsprossen annimmt; als Transscendentalphilosophie strebt sie das Reelle überall auf

das Ideelle zurückzuführen und demselben unterzuordnen; als Naturphilosophie strebt sie das Ideelle aus dem Reellen zu erklären. Wissen kann man aber nur von solchen Objecten, von welchen man die Principien ihrer Möglichkeit einsieht; nur das Selbsthervorgebrachte wissen wir, das Wissen ist wesentlich reines oder Wissen a priori, zugleich aber nur mittelst der Erfahrung oder a posteriori möglich; die Erfahrungssätze werden nur dadurch zu Sätzen a priori, dass man sich ihrer als nothwendig bewusst wird. Die Natur als Inbegriff der Erscheinungen ist nicht bloss Object oder Product, sondern zugleich Subject oder productiv; dieses Schweben der Natur zwischen Productivität und Product erscheint als eine Duplicität der Principien, woraus alle Naturerscheinungen sich erklären. Das unbedingte Sein, woran alle einzelnen Dinge Antheil haben, als besondere Formen oder Erscheinungsweisen des Seins, ist die höchste Thätigkeit, die, obgleich selbst nie Object, doch Princip alles Objectiven ist. Damit aus einer unendlichen productiven Thätigkeit eine reelle, ein Product werde, muss sie gehemmt oder zurückgehalten werden; kein Bestehen eines Products ist denkbar, ohne ein beständiges Reproducirtwerden; das Product muss gedacht werden als in jedem Moment vernichtet und in jedem Moment neu producirt; das Product erscheint als in unendlicher Metamorphose begriffen, aber in jedem Punkte der Evolution ist die Natur noch unendlich und in jedem liegt der Keim eines Universums, der Trieb einer unendlichen Entwickelung. Da das Product fortgehend thätig ist, so reproducirt es nicht nur sich selbst als Individuum, sondern zugleich sich selbst der Gattung nach in's Unendliche; der Natur ist das Individuelle zuwider, sie verlangt nach dem Absoluten und ist continuirlich bestrebt, es darzustellen. Die individuellen Punkte, bei welchen ihre Thätigkeit stille steht, sind nur misslungene Versuche, das Absolute darzustellen. Die unorganische Natur ist bloss Masse, die durch Schwerkraft zusammengehalten wird; ihre aufsteigenden Stufen sind der chemische Process, die Elektricität und der allgemeine Magnetismus. Das Dasein und Wesen der unorganischen Natur ist durch das Dasein und Wesen der organischen ideell bedingt; organische und unorganische Natur sind miteinander verbunden durch eine letzte Ursache, die gemeinschaftliche Seele der Natur, welche die erste Ursache aller Veränderungen in der unorganischen und den letzten

Grund aller Thätigkeit in der organischen Natur enthält. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, den Menschen, oder, allgemeiner ausgedrückt, die Vernunft, durch welche erst die Natur vollständig in sich zurückkehrt. — Die inwendig gewordene Naturphilosophie ist die Transscendentalphilosophie, welche vom Subjectiven ausgeht und fragt, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt; sie beginnt nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität alles Objectiven, mit dem absoluten Skepticismus, der gegen das allgemeine Vorurtheil gerichtet ist, dass es Dinge ausser uns gebe. Der erste Theil der Transscendentalphilosophie, die theoretische Philosophie, hat zu erklären, wie Vorstellungen, die sich uns mit Zwang aufdrängen, absolut übereinstimmen können mit ganz unabhängig von denselben existirenden Gegenständen; der andere Theil dagegen, die praktische Philosophie, hat zu erklären, wie Vorstellungen, die durch Freiheit in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objective Realität erlangen können; Gegenstand der Kunst ist endlich die Frage, wie Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden können. Das Ich ist nichts Anderes, als das sich Object werdende Denken; das Denken des Ich und das Ich selbst sind absolut eins auf dem Standpunkte der intellectuellen Anschauung, die das Organ alles transscendentalen Denkens ist. Das Ich der intellectuellen Anschauung ist das absolute Ich, der ewige, in keiner Zeit begriffene Act des Selbstbewusstseins, der allen Dingen das Dasein gibt; dieses Ich ist schlechthin Eins und überall Ich und füllt die ganze Unendlichkeit. Die Erweiterung zur Identität mit dem unendlichen Ich ist das letzte Ziel des endlichen Ich, welches dadurch erreicht wird, dass es sich anschaut als ein unendliches Werden, also als seine Schranken unendlich erweiternd. Die nach aussen gehende, reelle Thätigkeit ist das Objectiv im Ich; die auf das Ich zurückgehende, subjective, ideelle Thätigkeit ist das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Der Anfang des Bewusstseins ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen, welches Wollen heisst; damit eröffnet sich das Gebiet der praktischen Philosophie, in welcher das Ich nicht mehr anschauend, d. h. be-

wusstlos, sondern mit Bewusstsein producirend, d. h. realisirend ist. Aus der freien Selbstbestimmung des Ich soll eine zweite Natur hervorgehen, welche den Inhalt der praktischen Philosophie bildet. In der Kunstanschauung ist in einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewusst und bewusstlos zugleich; das Product dieser Anschauung grenzt einerseits an das Naturproduct, andrerseits an das Freiheitsproduct und vereinigt beider Charaktere in sich; so ist die Kunst das Höchste, weil sie das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung ist, was in der Natur und Geschichte gesondert auftritt und was im Leben und Handeln ebenso, wie im Denken, sich ewig fliehen muss.

Die entgegengesetzten Pole der Natur- und Transscendentalphilosophie sollen vereinigt werden in der Identitätsphilosophie, welche die absolute Vernunft oder die Vernunft als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven zum Princip des Philosophirens macht. Diese absolute Vernunft ist in der intellectuellen Anschauung wirksam, welche nicht nur vorübergehend, sondern bleibend als unveränderliches Organ des Wissens auftritt, denn sie ist das Vermögen des Geistes überhaupt, das Allgemeine im Besondern, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen. Als absolutes Erkennen der Vernunft kann nur ein solches gedacht werden, in welchem Denken und Sein selbst nicht entgegengesetzt sind; die intellectuelle Anschauung ist als Erkenntniss zugleich absolut eins mit dem Gegenstande der Erkenntniss und damit Princip und Grund der Möglichkeit aller Philosophie. Sofern in der Idee des Absoluten eine gleiche absolute Einheit der Idealität und Realität, des Denkens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht wird, ist sie die Idee aller Ideen; die Vernunft-Unendlichkeit ist die, wo das Unendliche in dem Endlichen bis zur absoluten Identität mit dem Letztern dargestellt wird, welche Einheit nur dadurch möglich ist, dass das Endliche, indem es ideell endlich, reell unendlich ist und das Unendliche, indem es ideell unendlich ist, reell endlich ist. Im Absoluten ist der unendlichen Seele der unendliche Leib ohne Zeit verknüpft; diess ist die Idee der Vernunftewigkeit, die zur erscheinenden Welt das Verhältniss hat, allem Zeitlichen nicht der Zeit nach, sondern der Idee oder Natur nach voranzugehen. Das Zeitliche dehnt sich ganz

unabhängig, ohne Bezug auf das Ewige aus; das Ewige aber ist nicht vor ihm, sondern über ihm. Nur für die Vernunft ist ein Universum; sie ist der Urstoff und das Reale alles Seins. Das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch. Die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und durch die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind. Dadurch, dass das Unendliche in das Endliche, wird das Wesen in die Form eingebildet, da die Form nur durch das Wesen Realität erlangt. Die Natur, sofern sie im Gegensatz gegen die geistige Welt betrachtet wird, ist das relativreale All, und die geistige Welt, im Gegensatz gegen die Natur gefasst, ist das relativ-ideale All. Die erste und unterste Potenz des relativ Realen ist die Schwere und die Materie, die zweite und mittlere das Licht und die Bewegung, die dritte und höchste das Leben und der Organismus. Die erste Potenz in dem relativ Idealen ist die Wahrheit und die Wissenschaft, die zweite das Gute und die Religion, die dritte die Schönheit und die Kunst. Das höchste Resultat der organisch bildenden Lebenskraft in der Natur ist der Mensch, welcher als Abbild des Universums, als Mikrokosmos die Gegensätze des Seins auf individuelle Weise in sich vereinigt und in welchem die allgemeine Vernunft zum eigentlichen Bewusstsein, zur Persönlichkeit gelangt. Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu sein; aus seiner Thätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt. Es ist undenkbar, dass sich der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst vom Instinct zum Bewusstsein, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Der Zustand der Cultur ist durchaus der erste des Menschengeschlechts, was in den Ueberlieferungen der Völker als Zustand bewusstloser Glückseligkeit bezeichnet wird. Der erste Ursprung der Religion, sowie jeder andern Erkenntniss und Cultur ist allein aus dem Unterricht höherer Natur begreiflich. Die Religion der griechischen Welt verhält sich zur christlichen, wie Natur und Geschichte. Gott verhält sich in der Natur gleichsam exoterisch; in der idealen Welt, also vornehmlich in der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches. Der Schluss der alten und die Grenze einer neuen Zeit, deren beherrschendes Princip das Unendliche

war, konnte nur dadurch gemacht werden, dass das Unendliche in das Endliche kam, um dieses Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist darum der menschgewordene Gott; die Menschwerdung Gottes ist aber eine Menschwerdung von Ewigkeit; der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang der Menschwerdung; denn von ihm aus sollte sie sich dadurch fortsetzen, dass alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist; die Einheit aller im Geist ist die Kirche. Der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Auch die Geschichte hat ebenso, wie die Natur, ihre Wurzel im Absoluten; sie ist der grosse Spiegel des Weltgeistes, das ewige Gedicht des göttlichen Verstandes.

Bei diesem Standpunkte der Identitätsphilosophie, in welcher durch einen offenbaren Widerspruch Unendliches und Endliches, die als reell identisch behauptet worden, ideell entgegengesetzt werden, blieb Schelling nicht stehen; er trug den Gegensatz in das Absolute selbst, dessen Begriffsbestimmung dadurch zu einer Theosophie nach Böhme's Vorgange wurde, worin die Identitätsphilosophie in schroffen Dualismus umschlug. Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen vom Absoluten durch einen Sprung denkbar. Der Grund der Dinge kann nur in einem ausserzeitlichen, ewigen Abfall vom Absoluten liegen, dessen Möglichkeit sich daraus erklärt, dass mit der Einbildung des absolut Idealen in das Reale die ursprüngliche Selbständigkeit und Freiheit des Realen gesetzt ist. Der Punkt der äussersten Entfernung von Gott, die Ichheit, ist auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme des Realen in's Ideale. Die reine Indifferenz oder Unterschiedslosigkeit des Absoluten ist der Ungrund, der ein von allem Gegensatz des Idealen und Realen geschiedenes Wesen ist. Aus dieser Indifferenz bricht die Dualität hervor, der Ungrund

geht in zwei gleich ewige Anfänge auseinander, damit Grund und Existenz, Reales und Ideales durch Liebe eins werden mögen. Indem die Natur in Gott, als der Grund seiner Existenz, sich in der Sehnsucht sich selbst zu gebären bewegt, erzeugt sich eine innere Vorstellung Gottes, durch welche er sich selbst im Ebenbilde erblickt: das ewige Wort in Gott, das zum dunkeln Sehnen in Gott den Verstand hinzubringt. Dieser wird, mit dem Grunde vereint, frei schaffender Wille, dessen Geschäft die Verklärung des Realen durch das Ideale, die Schöpfung der Welt ist, welche in der stufenweisen Entwickelung der Natur bis zum Menschen die Geburt des Lichtes, in der Entwickelung des Menschen in der Geschichte die Geburt des Geistes ist. In jedem Naturwesen wirken zwei Principien, das dunkle Princip oder der Particularwille, und das göttliche Princip des Verstandes oder der Universalwille. Erst im Menschen sind beide vereinigt, und in ihrer Unzertrennlichkeit liegt die Möglichkeit des Guten und Bösen, worin die menschliche Freiheit begründet ist. Auf dem Kampf des Eigenwillens mit dem Universalwillen beruht im Grossen die Geschichte der Menschheit, deren Ende die Versöhnung des Eigenwillens und der Liebe, die Herrschaft des Universalwillens ist, so dass mit der Erhebung der anfänglichen Indifferenz zur Identität des Absoluten Gott wahrhaft Alles in Allem ist. — In Schelling's neuester „positiven Philosophie der Offenbarung" werden diese Keime weiter entwickelt. Der in Gott seiende Urgrund heisst Potenz, sofern darunter das Wesen der im Absoluten antagonistisch verbundenen Urthätigkeiten verstanden wird. Der ersten oder Urpotenz schliessen sich zwei andere Grundstellungen an, und die Wissenschaft vom Verhältniss dieser drei Stellungen im Absoluten wird die Potenzlehre oder negative Philosophie, als die reine Vernunftwissenschaft, genannt. Die erste Potenz oder der Trieb ist ein blinder Wille zur Existenz, der als solcher ein Werden dessen in sich schliesst, was noch nicht ist, ein Seinkönnen, eine Möglichkeit, die im Gewordenen oder Seienden verkörpert erscheint und als ein Seinmüssen sich darstellt. Ist in der unorganischen Welt das Seinkönnen gänzlich im Seinmüssen untergegangen, so tritt der Trieb als solcher erst mit der organischen Natur in die Erscheinung. Er kann aber nicht anders zur Erscheinung gebracht werden, als durch die zweite Potenz, die Materie. Wo sie auftritt,

ist sie immer die Wirkung der noch latenten ersten Potenz; aber die erste Potenz ist nur Trieb, insofern sie ein Streben in die zweite Potenz oder in's Product ist. Sobald die dritte Potenz, die dem Begriffe nach das Ursprüngliche ist, nämlich die reine Urthätigkeit oder das Bewusstsein, hervortritt, kehrt sich in ihr der frühere Gegensatz des Könnens und Seins um, sofern hier nicht das Sein aus dem Können, sondern das Können aus dem Sein hervorgeht. Weil die dritte Potenz die in der Welt erscheinende reine Urthätigkeit ist, so ist sie der Zweck von Allem, um dessen willen Alles da ist; in diesem Sinne ist der ewige Mensch, als göttliches Ebenbild und Theilhaber an der reinen Unthätigkeit, in der Welt an der Stelle Gottes. Mit dem Setzen der ersten Potenz sind zwar die Spannungen und Gegensätze aller übrigen in nothwendiger und unabänderlicher Folge gesetzt; aber die erste Potenz ist der die Gegensätze frei beherrschende Herr, dem es frei steht, die Spannung zu erregen und aufzuheben, ohne sich selbst zu verlieren. Werden nun innerhalb der Urthätigkeit und durch dieselbe die Potenzen in Spannung gesetzt, so entsteht die ewige und unveränderliche Welt als der Spiegel, in welcher der Schöpfer sich selbst erblickt, eine Welt, welche er selbst ist. Indem der ewige Mensch die in ihm zur ewigen Gelassenheit zurückgekehrten Potenzen eigenmächtig spannte und damit eine willkürliche, der ewigen Weltordnung widerstrebende Störung in der dritten Potenz herbeiführte, so war der Kreis der ewigen und unveränderlichen Natur durchbrochen und in unregelmässige und wilde Bahnen eingelenkt, womit sich das Reich der Weltgeschichte, zuerst der astralen, dann der geologischen, endlich der menschheitlichen Geschichte eröffnete. In dieser zeitlichen Welt setzte der Mensch sich und mit sich seine Welt als aussergöttlich. Von dieser tiefsten Tiefe des Abgrundes gibt es nur noch aufwärts, nicht weiter abwärts einen Weg. Dieser Weg nach oben, als der einzig möglich bleibende Process, ist der Inhalt der positiven Philosophie. Er besteht darin, dass die im Menschengeiste bei seiner Entstehung sich noch spannenden Potenzen sich in gesetzmässiger Folge und in stufenweiser Entwickelung in eine immer grössere Harmonie setzen, ein psychologischer Verlauf im Menschengeiste, der ihm selbst als mythologischer Process zur Erscheinung kommt. Die Mythologie ist nothwendiges Erzeugniss des unter die Gewalt der

Potenzen gefallenen Bewusstseins; die erste Epoche im mythologischen Process ist die ausschliessliche Herrschaft des blinden Princips, die astrale Religion, wo im Bewusstsein an die Stelle des wahren Gottes der König des Himmels tritt. Die zweite Epoche ist die wirkliche Unterordnung des bis jetzt ausschliesslich herrschenden Princips unter die nächst höhere Potenz, wo neben einem weiblichen Princip bereits der zweite Gott, der befreiende, erscheint — in der persischen, babylonischen, arabischen Religion. Die dritte Epoche stellt den Kampf des blinden Princips und der es zurückbringenden Potenz dar — bei den phönicisch-kananäischen Völkern — wo das Bewusstsein sich der Wirkung des befreienden Gottes schlechthin widersetzt und das nachgiebig gewordene Princip sich neuerdings gegen den nun wirkenden Gott auflehnt. Die vierte Epoche ist die wirkliche Ueberwindung, das Kommen der dritten Potenz. Diese hat hier entweder bloss das Uebergewicht, und es findet der Todeskampf gegen das blinde Princip Statt — in der ägyptischen Religion, oder das blinde Princip ist durch die höhere Potenz völlig überwältigt und zu nichte gemacht — in der indischen Religion; oder die dritte Potenz gibt der ersten ihr Recht wieder, die Potenzen geben ihre Spannung gegen einander auf und stellen sich im Bewusstsein zur Einheit her — in der griechischen Mythologie. Die esoterische Mythologie, die Mysterien, wiesen weiter auf eine dritte Welt, eine zukünftige Religion, welche eine allgemeine, das Menschengeschlecht wieder vereinigende sein soll. Diese tritt in die Welt mit der Offenbarung, die keineswegs bloss Belehrung ist, sondern ein reales Verhältniss des menschlichen Bewusstseins zu Gott voraussetzt. Dieses Verhältniss heisst das Christenthum. Die Jehovahreligion, aus der das Christenthum geschichtlich hervorwuchs, ist älter als der Sterndienst; Jehovah ist der ganz unoffenbare, unbekannte Gott; aus der Finsterniss eines astralischen und nomadischen Jehovahdienstes tauchten die Hoffnungen auf einen endlichen Erlöser der Menschheit auf. Das Christenthum verkündigte, die vom Menschen im Falle verscherzte Einheit mit Gott wieder möglich machen zu wollen und das reine Gesetz der Freiheit zur allgemeinen Geltung auf Erden zu bringen. Das Christenthum ist das Erscheinen der dritten Potenz oder der Autonomie der Vernunft in der Entwickelung der Menschheit, wie die Entstehung des Menschen das Erscheinen der dritten Potenz im Naturprocesse

ist; das Christenthum ist eine zweite Menschwerdung, die Entstehung eines andern, neuen Menschen. Der eigentliche Inhalt des Christenthums ist die Person Christi; die durch Christus vollbrachte Vermittelung besteht eben in der Ueberwindung des conträren Princips des Grundes, welches seit der durch den Menschen hervorgebrachten Katastrophe ein göttliches Recht hat, so lange zu sein, als auch die vermittelnde Potenz in ihrer Aussergöttlichkeit und Entfremdung von der göttlichen Einheit bleibt; nachdem aber dieselbe am Ende des mythologischen Processes dieses conträren Princips Herr geworden ist, hebt sie sich im Christenthume selbst auf. —

Schelling hat in jeder der Hauptepochen seines Philosophirens zahlreiche Anhänger und Schüler gefunden, denen sich auch eine weitere Anzahl von Männern anschliesst, welche, von Schelling angeregt, auch wieder anregend auf ihn zurückwirkten, oder auch überhaupt nur in verwandtem Ideenkreise sich bewegten, ohne gerade wesentlich von Schelling abhängig zu sein, zu dem sie sich vielmehr in entschiedene Opposition setzten. Als Anhänger der Naturphilosophie sind zu nennen: Oken (1790—1850), Steffens (1773—1845), Schelver (1778—1832), Schubert (geb. 1780, jetzt in München), Carus (1789 geb., jetzt in Dresden), an welchen sich Klencke in Braunschweig und Nees v. Esenbeck in Breslau anschlossen; Görres (1776—1848), Windischmann (1775—1839), Eschenmayer (1770—1832), Ennemoser (geb. 1787), Burdach (1776—1848). Als Anhänger des Identitätssystemes und in verwandtem Ideenkreise begegnen uns Berger (1772—1835), Ast (gest. 1841), Rixner (1766—1838), Klein (1776—1820), Blasche (1776—1832), Schad (1758—1834), J. J. Wagner (1775—1841). Auf dem Standpunkt der Schelling'schen positiven Philosophie der Offenbarung, als Erneuerer des Böhme'schen Pantheismus der Transscendenz, bewegen sich Franz von Baader (1765—1841), Sengler in Freiburg, Fischer in Erlangen, von Schaden in Erlangen (gest. 1852), Papst (1785—1838), Anton Günther in Wien, mehr oder minder auch Leopold Schmid in Giessen. Als Seitenverwandte der Schelling'schen Philosophie, im Uebergang zu Hegel stellen sich Krause (1781—1832) mit seinem Schülern v. Leonhardi, Lindemann, Röder, Ahrens u. A., Schleiermacher (1768—1834), mit dem sich H. Ritter in Göttingen in verwandtem Ideenkreise bewegt, und Solger (1780—1819)

dar, welcher letztere dem systematischen Vollender der Schelling'schen Identitätsphilosophie, Hegel, in Berlin den Weg bereitet hat. Den Grundgedanken Schelling's, dass das Absolute die vor allem Bewusstsein und allem Gegensatz des Objects und Subjects ursprünglich seiende Identität des Idealen und Realen sei und die Welt sich als Selbstoffenbarung dieses Absoluten darstelle, diesen Gedanken hat Hegel durch Vollendung der Fichte'schen dialektischen Methode zum System eines absoluten Idealismus entwickelt.

§. 57.

Hegel und seine Schule.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel war im Jahre 1770 zu Stuttgart geboren und im Tübinger Stift als Schelling's Mitschüler für die Theologie gebildet, worauf er einige Jahre als Hauslehrer in der Schweiz und Frankfurt am Main zubrachte und im Jahre 1801 als Privatdocent in Jena neben Schelling sich habilitirte, mit welchem er sich zur Herausgabe eines philosophischen Journals verband. Nachdem er im Jahre 1806 ausserordentlicher Professor geworden und sein im Jahre 1807 in Bamberg erschienenes geniales Jugendwerk „Phänomenologie des Geistes" vollendet hatte, trieben ihn die Kriegsunruhen von Jena weg, nach Bamberg, wo er anderthalb Jahre eine politische Zeitung redigirte, bis er im Herbst 1808 durch Niethammer's Empfehlung zum Rector des Gymnasiums in Nürnberg und Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften ernannt wurde. Hier arbeitete er seine in den Jahren 1812—1816 erschienene Wissenschaft der Logik aus. An Fries' Stelle ging Hegel im Herbst 1816 als Professor der Philosophie nach Heidelberg, wo er 1817 seine Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss herausgab. Im Jahre 1818 folgte er einem Ruf auf den noch erledigten Fichte'schen Lehrstuhl in Berlin, wo er seine Grundlinien der Philosophie des Rechtes (1821) herausgab und in akademischen Vorträgen sein System nach allen Seiten ausbildete. Im Jahre 1831 starb er an der Cholera. Seine Vorlesungen über Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte, Aesthetik, Geschichte der Philosophie wurden nach seinem Tode von seinen Berliner Schülern herausgegeben, so dass dieselben mit Hegel's Originalwerken zusammen seit 1832 in 18 Bänden erschienen.

Hatte bereits Schelling in seinem Absoluten das Ich von seiner Schranke, dem Nicht-Ich, befreit, so löste Hegel vollständig alles Reale in Ich, die Substanz der Dinge in das Subject, das Sein in Denken oder Bewusstsein auf, indem er die Selbstvermittelung des Denkens, d. h. dessen Sichsetzen, Sichanderswerden und Zusichzurückkehren, als den realen Process der Weltentwickelung fasste. Nichts ist wahrhaft wirklich, als die objective oder allgemeine Vernunft oder die absolute Idee, welche sich selbst fortschreitend dialektisch bestimmt, d. h. ihren ewigen Inhalt aus sich heraussetzt und sich so zur Welt entfaltet, um in fortgehender Metamorphose aus dieser ihrer Entäusserung wiederum auf der höchsten Spitze der Weltentwickelung im vollendeten Wissen, dem Denken des Philosophen, zur Einheit und Gleichheit mit sich selbst zurückzukehren. Absoluter Idealismus ist die Hegel'sche Philosophie dadurch, dass das gemeine Bewusstsein, das an dem Gegensatz des Objects und Subjects haftet, durch Aufklärung über sich selbst, d. h. durch die immanente Entwickelung des Denkens selbst, zu der Einsicht gebracht werden soll, dass es das Denken selbst und seine nothwendige Bewegung als den einen und alleinigen Inhalt der Wirklichkeit erfasst. Indem das endliche Selbstbewusstsein aufhört, endlich zu sein, ist es dem Weltgeist gelungen, alles fremde gegenständliche Wesen abzuthun und sich als absoluten Geist zu erfassen. Hat nun Hegel den Inhalt der Schelling'schen Anschauung vom Absoluten durch die Vollendung der Fichte'schen Methode (Thesis, Antithesis und Synthesis) zur Form des Systems entwickelt, so ruht die logische oder dialektische Methode Hegel's, die das Palladium seines Systems ist, wesentlich auf der Reflexion, dass alle unsere Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe durch den Gegensatz der Einheit und des Unterschiedes bedingt sind. Beide gehören zusammen und sind auch in jeder concreten Anschauung beisammen; jedes Ding erscheint als eine Einheit verschiedener Eigenschaften, ist eins und zugleich unterschieden (*ἓν διαφέρον ἑαυτῷ*). Somit ist unser Denken an die Gegensätzlichkeit gebunden, und die Gegensätze sind nur denkbar in ihrem Zusammen. Besteht nun die verständige Thätigkeit darin, eine einseitige Bestimmung zu setzen und sie von der ihr entgegengesetzten zu isoliren; so ist es Sache der dialektischen oder negativ-vernünftigen Thätigkeit, die entgegengesetzten Begriffe oder Verstandesbestimmungen in ihrem Ueber-

gehen in einander, ihrem nothwendigen Bezogensein aufeinander, ihrem lebendigen, wechselseitigen Sichdurchdringen aufzuzeigen und dieselben aus ihrem gegensätzlichen Verhalten zur Einheit oder Identität sich aufheben zu lassen. Das positiv Vernünftige zeigt diese concrete Identität als Einheit im Unterschiede auf, so zwar, dass weder die Einheit im Uebergehen in den Unterschied, noch der Unterschied im Uebergehen in die Einheit verschwinden, sondern sich erhalten, indem sie als immanentes Moment bestehen bleiben. Diess ist im Wesentlichen die absolute Dialektik, welche von Hegel als die denknothwendige Selbstbewegung der Sache selbst bezeichnet wird.

Das Werden des absoluten Wissens oder die Erhebung des gegebnen individuellen Bewusstseins auf den Standpunkt des philosophischen Wissens oder des Absoluten selbst stellt die Phänomenologie des Geistes dar, als eine Erhebung des Weltgeistes zum absoluten Geiste oder als eine ideale Entwicklung des menschlichen Bewusstseins, worin aller Inhalt des empirisch geschichtlichen Bewusstseins aufgenommen und verarbeitet ist. Als sinnliches, wahrnehmendes und verständiges Bewusstsein durchläuft der Geist durch die forttreibende Macht seiner eignen innern Nothwendigkeit die erste Stufe seiner nothwendigen Erscheinung, um auf der Stufe des Selbstbewusstseins als Begierde, als anerkennendes und als allgemeines Selbstbewusstsein aufzutreten und endlich auf der Stufe der Vernunft zuerst als Glaube, dann als Aufklärung und endlich als absolutes Wissen sich darzustellen, welches letztere sich als alle Wirklichkeit selber weiss und in der Erinnerung der endlichen Geister und in der begriffenen Geschichte seine Unendlichkeit gegenwärtig hat. Die Natur ist das lebendige, unmittelbare Werden des Geistes, sie ist die Bewegung, welche als ihr Ziel und Resultat den Geist als Subject herstellt; die Geschichte, als der an die Zeit entäusserte Geist, ist sein wissendes, sich vermittelndes Werden. Dieses Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, deren jeder, mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet, sich darum so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem seine Vollendung darin besteht, das was er ist, d. h. seine Substanz vollkommen zu wissen, so ist dieses Wissen sein Insichgehen, in welchem er seine bisherige Gestalt der Erinnerung übergibt, um sein verschwundenes Dasein in

ihr aufzubewahren und in einer neuen Geistesgestalt und auf einer höhern Stufe von vorn anzufangen. Das Ziel aber ist der sich als Geist wissende Geist oder das absolute Wissen.

Das System des Wissens gliedert sich in die Wissenschaft der Logik, die Wissenschaft der Natur und die Wissenschaft des Geistes. Den allem Realen und Idealen zum Grunde liegenden, reinen und stofflosen Gedanken des Absoluten oder das Denken, das sich weder verwirklicht hat, noch auch sich wissender Gedanke ist, sondern nur gedacht wird und in sich bleibt, entwickelt die Logik. Das Anderssein des reinen Gedankens oder dessen Auseinanderfallen in Raum und Zeit, dessen Entfaltung in der realen Welt, entwickelt die Philosophie der Natur. Die Aufhebung des Andersseins der Natur oder die Rückkehr des Gedankens aus dieser Entfremdung zu sich selbst in der idealen Welt entwickelt die Philosophie des Geistes als des sich wissenden Gedankens.

Die Wissenschaft der Logik ist die Wissenschaft der Idee im reinen, abstracten Elemente des Denkens. Indem sich das Denken auf Gegenstände richtet, über sie nachdenkt, geht es auf ihr Inneres, Wesentliches, die wahre Natur der Gegenstände, welche sich für Empfindung, Anschauung und Vorstellung, also überhaupt für das gewöhnliche Denken, verbirgt oder doch nur unvollkommen sich darstellt. Das Resultat des höchsten Denkens sind also die Dinge an sich, die Dinge in ihrem Wesen und vor ihrer Erscheinung, die Wesenheiten oder objectiven Gedanken der Dinge, ihre Ideen. Die Wissenschaft des Denkens in diesem Sinne fällt daher mit der Metaphysik zusammen, sie umfasst das Denken im ganzen Umfang seiner Bestimmungen, wie es alles Sein und alle Wahrheit in sich enthält und alle Gegensätze in die Einheit der höchsten Idee zusammennimmt. Die Logik ist erstens Lehre vom Sein, zweitens Lehre vom Wesen und endlich Lehre vom Begriff. Die Lehre vom Sein entwickelt die Kategorien der Qualität (Sein, Dasein, Fürsichsein), der Quantität (reine Quantität, Quantum, Grad oder quantitatives Verhältniss) und des Maasses, als der Einheit von Qualität und Quantität. Das, womit wir logisch oder absolut anfangen, ist das blosse Sein, welches in seiner noch inhalts- und bestimmungslosen Leerheit das Nichts ist. Indem jeder von beiden Begriffen unmittelbar in sein Gegentheil verschwindet, ist dieses Uebergehen das reine Werden, welches als Uebergehen vom Nichts in's Sein Entstehen, als Uebergehen vom Sein in Nichts Vergehen ist. Der Nieder-

schlag dieses Processes des Entstehens und Vergehens zu ruhiger Einheit ist das Dasein, welches als gewordenes, bestimmtes Sein Qualität ist. Das begrenzte Dasein oder die Realität schliesst Anderes von sich aus; indem es damit sich zugleich auf sich selbst bezieht, ist es Fürsichsein. Das nur auf sich selbst sich beziehende und gegen Anderes als repellirend sich verhaltende Fürsichsein ist das Eins, welches eben mittelst dieses Repellirens viele Eins setzt, die nicht von einander unterschieden sind. Die Gleichgültigkeit gegen die qualitative Bestimmtheit oder den Unterschied ist die Quantität oder Grössenbestimmtheit. Sofern die Grösse viele Eins als unterscheidbare in sich enthält, ist sie discrete Grösse; sofern die vielen Eins unterschiedslos oder gleichartig sind, ist sie continuirliche Grösse. Continuität und Discretion können nicht ohne einander, sondern nur als identisch gedacht werden. Die daseiende oder begrenzte Quantität ist das Quantum, welches als Anzahl von Einheiten die Zahl ist. Dem Quantum als der extensiven Grösse steht die intensive Grösse oder der Grad entgegen. Die Einheit von Quantität und Qualität oder das qualitative Quantum ist das Maass. Die vom unmittelbaren Sein unabhängige, dasselbe negirende Qualität ist das Wesen. Das Quantum, über welches kein grösseres oder kleineres gesetzt werden soll, das unendlich Grosse oder das unendlich Kleine, hört damit auf, ein Quantum zu sein und hat nur noch Bedeutung als Bestimmung eines Verhältnisses, worin es für sich keine Grösse mehr hat, sondern nur noch eine Bestimmung in Beziehung auf Anderes ist. Die Lehre vom Wesen enthält die Kategorien vom Wesen als Grund der Existenz, der Erscheinung und der Wirklichkeit. Das Wesen als in sich gebrochenes, reflectirtes Sein ist die Beziehung auf sich selbst nur, indem sie Beziehung auf Anderes ist. Damit wird das dem Wesen gegenüberstehende unmittelbare Sein zum Schein herabgesetzt und das Wesen ist damit als Scheinen in sich selbst bestimmt, als welches es ebensosehr des Wesentlichen, wie des Unwesentlichen seiner selbst bedarf. Diese gegenseitige Beziehung zwischen Beiden ist die Reflexion, und die reinen Reflexionsbestimmungen oder Wesenheiten sind die Identität, der Unterschied und Widerspruch und der Grund, worin sich der Gegensatz der Identität und des Unterschieds versöhnt. Der mit dem Wesen erfüllte, also nicht mehr wesenlose Schein ist die Erscheinung, das positive Moment in dem erscheinenden Wesen ist der Inhalt, das negative die Form. Als Einheit

von Inhalt und Form ist das erscheinende Wesen Existenz oder aus dem Grunde hervorgegangenes Sein. Das Wesen als existirendes ist das Ding, welches nach seiner formellen Seite sich in den Eigenschaften zeigt. Als negative Beziehung auf sich selbst und als sich selbst von sich abstossend zur Reflexion in Anderes ist das Wesen Kraft und Aeusserung, in höherer Beziehung Inneres und Aeusseres, deren Identität die Wirklichkeit ist, in welcher die Erscheinung als adäquate Manifestation des Wesens auftritt. Im Gegensatze gegen die Möglichkeit und Zufälligkeit ist die wahre Wirklichkeit nothwendiges Sein. Das Nothwendige als sein eigner, mit sich identischer Grund gesetzt, ist die Substanz. Das an der Substanz erscheinende Unwesentliche oder Zufällige sind die Accidenzien, ihre vorübergehenden und wechselnden Affectionen. Indem eine und dieselbe Sache einerseits als Ursache, andrerseits als Wirkung gesetzt ist, entsteht das Causalitätsverhältniss; insofern in diesem jede Seite Ursache und Wirkung zugleich ist, entsteht die Wechselwirkung oder das absolute Verhältniss. Die Einheit des Seins und Wesens als innere oder realisirte Nothwendigkeit ist der Begriff. Die Lehre vom Begriff entwickelt den subjectiven Begriff, das Object und die Idee. Der subjective Begriff, als Einheit vom Unterschiedenen, enthält die Momente der Allgemeinheit, der Besonderheit und der Einzelnheit. Der sich selbst in Subject und Prädicat unterscheidende Begriff ist das Urtheil, welches entweder Urtheil des Daseins oder der Reflexion oder der Nothwendigkeit ist (kategorisches, hypothetisches und disjunctives Urtheil). Der durch den Begriff mit sich identische Begriff ist der Schluss, dessen Formen wiederum die des Daseins, der Reflexion und der Nothwendigkeit sind (Schluss durch Subsumtion, durch Induction und durch Analogie). Der sich selbst realisirende Begriff ist der Zweck, die Realisirung des Zwecks der ganze Schluss. In den Stufen, den der objective Begriff durchzumachen hat, den mechanischen, chemischen und organischen Processen, finden wir wiederum die Grundverhältnisse der Seins-, Wesens- und Begriffsbestimmungen ausgeprägt. Der an der Objectivität zu sich selbst gekommene Begriff oder der in einer ausserhalb liegenden Existenz als wirksames Agens sichtbar sich ausbreitende Begriff ist der Trieb, der wesentlich Zweckprocess ist und das organische Ganze als lebendige Selbstgliederung setzt. Dieser Trieb ist das Leben oder die Seele. Der realisirte Begriff

ist die Idee, und die unmittelbare Existenz der Idee das Leben und sein Process. Die im Elemente des Erkennens sich realisirende Idee ist die Wahrheit, der als Begriff existirende und sich aus sich selbst construirende Begriff ist das absolute Wissen. Das Leben der absoluten Idee ist der Gedanke, der sich im Andern wiedererkennt und darin eben nur mit sich selbst zusammengeht. Das reale Dasein der absoluten Idee ist die Natur.

Die Philosophie der Natur. Die absolute Idee, wie sie der Eine und ganze Inhalt aller Existenz und alles Wissens ist, existirt in der Natur in der Form des Andersseins, d. h. des zerstreuten Ausser- und Nebeneinanderseins oder der äusserlichen Gegenständlichkeit. Die Nothwendigkeit ist das Band, das die Gestalten der Natur umschlingt, so dass diese Gestalten nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge, sondern Alle zumal hervortreten und keine ohne die andere ist. Der für die denkende Betrachtung des Begriffs seiende Stufengang der Natur stellt sich dar in den Stufen des Mechanismus, der Physik und des Organismus. Der innere Fortschritt dieser Stufe hat keinen andern Sinn, als dass die Idee die Unmittelbarkeit des sinnlichen Aussereinanderseins der Naturgestalten durchbrechen und als Geist hervortreten muss, welcher nichts anders ist, als der aus seiner Entäusserung an die Natur zu sich selbst zurückkehrende und sich als Geist erfassende logische Gedanke selbst, der seine Selbstbefreiung von der Natur selbst vollbringt, indem er als einzelner subjectiver Geist beginnt, sich zum objectiven Geist erweitert, um sich im absoluten Geist zu vollenden. Indem das höchste Gebilde der Natur, der Organismus, stirbt, geht aus diesem Tode der Natur eine schönere Natur, der Geist hervor. Die Idee existirt hiermit in dem selbständigen Subjecte, welches denkt; das Denken ist das Unsterbliche. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu tödten und sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Aeusserlichkeit als Geist hervorzutreten. Aber es ist einseitig, den Geist nur so als Werden aus der Natur hervorgehen zu lassen; er ist ebenso vor, als nach der Natur; als Zweck der Natur ist er vor ihr, sie ist aus ihm ideell hervorgegangen. Der Geist aber, zunächst aus der Unmittelbarkeit seines Naturdaseins hervorkommend, will sich, wie er sich erfasst hat, auch in der Natur erkennen, den Verlust seiner wieder aufheben. Als einzelner, individueller Geist beginnt in der Philosophie des Geistes der Geist mit seinem Verhältniss zur Natur, um sich durch

seine eigne freie That in seine wahre Substanz, den allgemeinen absoluten Geist, zu erheben. Den Geist in seinem Begriff betrachtet die Wissenschaft des subjectiven Geistes, dann die Realisirung des Geistes oder den praktischen Geist die Wissenschaft des objectiven Geistes, und endlich die Vollendung des Geistes in den Sphären der Kunst, Religion und Wissenschaft die Philosophie des absoluten Geistes. Die selbstthätige Erhebung des subjectiven Geistes zu dem, was er wesentlich ist, zu seiner Freiheit, geschieht in drei Stufen. Der Geist beginnt seine Entwickelung als noch von der Natur bestimmter, in Einheit mit der Natur als seiner Voraussetzung lebender, d. h. als Seele. So ist er Gegenstand der Anthropologie, welche die festen Bestimmungen der natürlichen Seele (ihr Bestimmtsein durch das kosmische, siderische und tellurische Leben, durch die Racenunterschiede, durch Local- und Völkerverhältnisse, durch den Geschlechtsunterschied, durch individuelle Naturverhältnisse), dann den Schimmer von Freiheit im Wechsel der festen Bestimmungen in der fühlenden Seele (die ein für allemal vorübergehenden Veränderungen der Seele im Verlaufe der Lebensalter, die immer wiederkehrenden Veränderungen im Wechsel von Schlaf und Wachen, und das Hervortreten des dunkeln Naturlebens an den Tag des Bewusstseins im magischen Seelenleben) und endlich den Sieg des Geistes über die Naturbestimmungen in der wirklichen Seele, wiefern sie zunächst überhaupt im Leibe als ihrem wesentlichen Organe wirksam ist, dann die ruhende Wirksamkeit der Seele im Leibe, im physiognomischen Ausdruck der Seele, und endlich die fortgehende Verwirklichung des Seelenlebens im pathognomischen Ausdrucke des Leibes offenbart. Indem sich die wirkliche Seele zum bewussten Geist oder Ich erhebt, ist die Lehre vom subjectiven Geist Phänomenologie des Geistes: der erscheinende Geist oder der Geist als Bewusstsein erhebt sich durch die Vermittelung des Selbstbewusstseins zum vernünftigen Geist, der im Object nur bei sich selbst und dadurch erst wirklich frei ist. Die dritte Disciplin in der Lehre vom subjectiven Geist, die Pneumatologie, betrachtet den Geist in den Bestimmungen seiner Thätigkeit innerhalb seiner selbst, als in sich reflectirtes Centrum der Leiblichkeit. Als solcher ist er zunächst theoretischer Geist, der es mit dem Vernünftigen als einem Gegebenen zu thun und es als das Seinige zu setzen hat, dann praktischer Geist, der diesen

Besitz, die vernünftige Wahrheit, in einen objectiven zu verwandeln hat. Der theoretische Geist durchläuft in seinem Wege zum praktischen Geiste die Stufen der sinnlichen Anschauung (Empfindung, Anschauung, Wahrnehmung), der Vorstellung (Einbildungskraft, Erinnerung, Phantasie und Gedächtniss) und des Denkens (Verstand, Urtheilskraft und Vernunft). Der praktische Geist oder der Wille tritt zuerst auf als sinnlicher Wille (Lust und Unlust, Trieb, Leidenschaft), dann als reflectirter Wille (Begehren, Willkür, Glückseligkeit) und endlich als freier Wille, der den vernünftigen Inhalt will. — Die Freiheit, welche die Freiheit will, ist die Sphäre des objectiven Geistes, der sich aus sich selbst bestimmt und seinen Bestimmungen äusserliche Realität gibt, sich zu einem intelligibeln Reiche gestaltet. Der praktische Geist tritt zunächst in der Sphäre des Rechts als einzelnes freies Wesen neben andern, als ausschliessendes Ich oder Person auf (Eigenthum, Verbrechen, Strafe); der Standpunkt des Rechts wird ergänzt durch den Standpunkt der Moral, welche den Gegensatz des einzelnen und allgemeinen Willens in's Innere des Subjects verlegt (Pflicht, Tugend, Vorsatz, Schuld, Zurechnung, Gewissen) und wiederum in den höhern Standpunkt der Sittlichkeit übergeht, auf welchem das Gute ein festes, objectives Sein erhält, indem sich die Substanz des Geistes zu einem Kreise von sittlichen Mächten entfaltet, worin der Einzelne seine schroffe, isolirte Persönlichkeit aufgibt und sich in substantieller Einheit mit dem Andern weiss. Aus der durch die Ehe begründeten Familie geht die Vielheit der Familien, die bürgerliche Gesellschaft, hervor, oder der blosse Noth- und Rechtsstaat, welcher sich im eigentlichen Staate zur Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Zweckes erhebt, dem alle Einzelne dienen. Ist der Staat die sich selbst organisch gliedernde Gesellschaft, die sich wissende Substanz des Volkes, und machen Sitten, Gesetze und Verfassung das organische innere Leben eines bestimmten Volksgeistes aus, so münden die getrennt erscheinenden Völkergeister in den Strom der Weltgeschichte ein, deren Inhalt der Kampf, das Siegen oder Unterliegen der einzelnen Völkergeister und der Uebergang des Weltgeistes von einem zum andern herrschenden Volke bildet. Im Zusammenhange der Nationen und ihrer Schicksale durchläuft der Weltgeist die grossen Stufen seiner Entwickelung und übt in der Weltgeschichte als dem Weltgerichte

sein höchstes Recht aus, die Völkergeister selbst aber stehen um den Thron des absoluten Geistes als Zeugen und Zierrathen seiner Herrlichkeit. Dass die Weltgeschichte der Entwickelungsgang im Bewusstsein der Freiheit und das wirkliche Werden des absoluten Geistes ist, diess ist die wahrhafte Theodicee der Wirklichkeit, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Wirklichkeit versöhnen, dass nicht nur Nichts ohne Gott geschieht, sondern was geschieht, wesentlich das Werk seiner selbst ist.

Die Wissenschaft des absoluten Geistes. Sind der subjective und objective Geist als der Weg zu betrachten, auf welchem sich die Seite der Realität oder Existenz des Geistes ausbildet, so bringt ihr Process zugleich den absoluten Geist zum Bewusstsein seiner selbst und zu seiner reinen Darstellung, sofern der Weltgeist, die Beschränktheit der Völkergeister und seine eigne Endlichkeit abstreifend, sich in seiner concreten Allgemeinheit erfasst und zum Wissen des absoluten Geistes erhebt. Die Kunst stellt den Geist noch in einzelner, individueller Gestalt dar, aber zugleich gereinigt vom zufälligen Dasein und dessen Veränderungen, und zwar objectiv für die Anschauung und Vorstellung. Aber die Objectivität, welche das Absolute in der Kunst erhält, ist noch keine von der Thätigkeit des Subjects unabhängige, wie solche der Standpunkt der Religion ist, in welcher das Absolute für die Vorstellung als eine fremde, jenseitige Intellectualwelt erscheint, der sich das Individuum zu unterwerfen hat. Ist nun die Religion ein vorstellendes Denken des Absoluten, so erscheint das Absolute in seinem wahren Wesen erst in der absoluten oder christlichen Religion. Das menschliche Bewusstsein weiss hier Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiss; sein Sichwissen ist sein Selbstbewusstsein im Menschen. Wird die Form der religiösen Vorstellung abgestreift, so ergibt sich der Standpunkt der Philosophie als der Standpunkt des reinen Gedankens oder absoluten Wissens, der das ganze natürliche und geistige Universum aus sich reproducirte und sich so als alle Wirklichkeit weiss. —

In ähnlicher Weise, wie die Kant'sche Philosophie, hat auch die Hegel'sche seit ihres Urhebers Wirksamkeit in Berlin ziemlich rasch an den meisten deutschen Universitäten ihre Vertreter gefunden: in Berlin durch Marheineke, Gans, Henning, Michelet, Hotho, Gabler, Schulze, Vatke, Bruno Bauer

u. A.; in *Halle* durch Mussmann, Erdmann, Hinrichs, Ulrici, Schaller, Echtermeier, Ruge; in *Königsberg* durch Rosenkranz; in *Leipzig* durch Weisse, Göschel, Hermann; in *Breslau* durch Braniss und Wuttke; in *Göttingen* durch Wendt und Bootz; in *Kiel* durch Chalybäus; in *Marburg* durch Bayrhoffer; in *Giessen* durch Hillebrand, Carrière, Noack (vergl. jedoch S. 352); in *Heidelberg* durch Daub, Kapp, Kuno Fischer; in *Erlangen* durch Feuerbach u. s. w. Ihre revolutionäre Macht und Bedeutung hat die Hegel'sche Philosophie auf nachhaltige Weise ganz besonders durch den Einfluss bewährt, den sie auf die sogenannten positiven Wissenschaften ausübte. Hatte Hegel die Principien aller Wissenschaften in den Umkreis des encyclopädischen Organismus der philosophischen Idee hereingezogen und ihnen ihre Stelle im Ganzen des Systems angewiesen, so nahmen unter den Vertretern der positiven Wissenschaften selbst diejenigen Männer, welche den nothwendigen Drang des denkenden Geistes der Zeit verstanden, die Principien und Methode Hegel's in die besondern Wissenschaften auf, indem sie die Ueberzeugung Hegel's von der unwiderstehlichen Macht seiner Methode zur That erhoben und durch speculative Durchdringung des empirischen und geschichtlich überlieferten Materials den positiven Wissensstoff zum Geist verklärten und die Wissenschaft zum wirklichen Wissen zu erheben bemüht waren. So wurde die *Logik* durch Gabler, Hinrichs, Schaller, Werder, Erdmann, Kuno Fischer; die *Naturphilosophie* durch Schaller, Bayrhoffer, Menzzer, Schultz-Schulzenstein, Ernst Kapp; die *Psychologie* durch Rosenkranz, Michelet, Daub, Erdmann; die *Rechtsphilosophie* durch Gans, Göschel, Hinrichs, Besser, Bitzer, Oppenheim, Friedländer, Köstlin, Ihering; die *Philosophie der Geschichte* durch Christian Kapp, Rosenkranz, Cieszkowsky, Löser, Gladisch, Hermann, Wuttke; die *Aesthetik* durch Hotho, Rötscher, Weisse, Vischer; die *Theologie* durch Daub, Marheineke, Vatke, Rosenkranz, Conradi, Baur, Zeller, Bruno Bauer, Biedermann, Noack; die *Moral und Ethik* durch Daub, Henning, Michelet, Wirth, Vatke u. A. im Sinne Hegel's bearbeitet. Vor und einige Jahre nach Hegel's Tode, seit dem Jahre 1827 hatte die Schule ihren Mittelpunkt in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, welche in ängstlicher Abhängigkeit vom System des Meisters und mit einer gewissen steifen Unbeholfenheit die Schule nach aussen

vertraten. Seit dem Jahre 1838 wurden dieselben von den Hallischen Jahrbüchern mit dem frischen und freien Jugendmuthe der befreienden Idee bekämpft. Während seit 1837 die Fichte'sche Zeitschrift für Philosophie ein philosophisches Justemilieu vertrat, setzte sich die Thätigkeit der jüngern, vom Dogma der Schule freieren Hegelianer in den Noack'schen Jahrbüchern für speculative Philosophie seit 1846 kurze Zeit fort. Nach des Meisters Tode hatte sich nämlich die Schule in zwei Hauptfractionen gespalten. Die rechte Seite (Althegelianer) hielt sich in ängstlicher Abhängigkeit vom Buchstaben des Hegel'schen Systems und suchte sich mit dem Positiven in Staat und Religion friedlich zurechtzufinden; ihr Standpunkt war vorwaltend der Standpunkt der Transscendenz des Absoluten; die linke Seite (Junghegelianer) dagegen folgte rückhaltslos dem eigenthümlichen Geiste des Systems, erhob die Immanenz des Absoluten zum Losungsworte der Partei und negirte alle dem Begriff nicht entsprechende Realität. Die Streitfragen, welche sich im Schoosse der Schule zwischen den Transscendenzphilosophen und den Anhängern der Immanenz erhoben, betrafen namentlich die (ob theistische oder pantheistische) Gotteslehre, die (ob persönliche oder unpersönliche) Unsterblichkeit des Geistes und die (ob specifisch kirchliche oder ideale) Christuslehre. Während die im Hegelschen Systeme überwiegende Vorliebe für den Standpunkt der Immanenz von den Pseudo-Hegelianern Weisse und J. H. Fichte, dem Sohne, in eine rigorose Entwickelung des transscendenten theologischen Standpunktes zurückgelenkt wurde, indem sie mit Hülfe der Hegel'schen Terminologie die Vorweltlichkeit der absoluten dreieinigen Persönlichkeit Gottes zu begründen suchten, in welcher Tendenz sich ihnen Fischer, Göschel, Ulrici, Chalybäus u. A. anschlossen, wurden durch einige radicale Ausläufer der Hegel'schen Philosophie, namentlich Strauss, Feuerbach und Ruge, die Resultate und Consequenzen derselben mit unerbitterlicher Energie gezogen und in die allgemeine Bildung einzuführen gestrebt. Die Principien der Hegel'schen Philosophie kritisch auf die evangelische Geschichte und die christliche Dogmatik angewandt und der kirchlichen Orthodoxie den Boden untergraben zu haben, ist das Verdienst von David Friedrich Strauss (geb. 1807). In seinem „Leben Jesu" (1835) hat er den Hauptinhalt der evangelischen Geschichte unter dem Gesichtspunkte des Mythus

betrachtet, d. h. als Gebilde der unabsichtlich dichtenden gläubigen Phantasie der christlichen Gemeinde aufgefasst und neben dem spärlichen historischen Rest, den die Kritik der evangelischen Geschichte übrig liess, Christus nur als die menschliche Gattung oder als die reale Idee der Menschheit festgehalten. In der „christlichen Glaubenslehre“ (1840 f.) hat er dem dogmatischen Christenthum der Kirche den Inhalt der modernen, d. h. Hegel'schen Weltanschauung entgegengesetzt und den Gehalt der christlichen Dogmen aus dem Jenseits der Phantasiewelt in die diesseitige Gegenwart des Menschenlebens hereingenommen, wodurch alle Entfremdung des Geistes aufgehoben und das Absolute und Ewige als im Endlichen und Zeitlichen sich zur Erscheinung bringend durchgeführt werden sollte. Hatte Strauss den eigentlichen Sinn und Kern der Hegel'schen Religionsauffassung ausgesprochen, so wurden die letzten Consequenzen derselben von Ludwig Feuerbach (geb. 1804) gezogen in der Schrift „Wesen des Christenthums“ (1840). Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntniss Gottes die Selbsterkenntniss des Menschen, die Theologie nichts als Anthropologie; die Religion ist das von praktischen Motiven getragene Verhalten des Menschen zu sich selbst, d. h. zu seinem Wesen, und zwar zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. In Wahrheit hat der Mensch sein höchstes Wesen, seinen Gott, in sich selbst, aber nicht in sich als Individuum, sondern in seinem Wesen, seiner Gattung, so dass, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, Christus selbst ist. Will man diess Atheismus nennen, so ist der Atheismus das Geheimniss der Religion, das offenbar gewordene Wesen des Christenthums selbst. Die neue, anthropologische „Philosophie der Zukunft“ ist die Umkehr der Hegel'schen; indem sie das wahre Wesen des Christenthums hat und darum den Namen desselben entbehren kann, ist sie die realisirte Idee des Christenthums selbst. In der Anschauung des Menschen und seiner Voraussetzung, der Natur, liegen die Mysterien der Philosophie, welche ihrer Form nach wahre und universale Empirie ist und auf dem natürlichen Standpunkte des Menschen, dem Standpunkte der Unterscheidung sowohl, als auch der Einheit von Ich und Du, oder der realen Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen sich in der Art bewegt, dass die Offenbarungen des wahrhaft menschlichen Wesens in Kunst, Religion und

Wissen den besondern Inhalt der Philosophie bilden. Der Mensch ist das Eine und Alles des Staates, der Staat die realisirte, ausgebildete Totalität des menschlichen Wesens und Lebens. Metaphysik und Logik sind nur dann reale Wissenschaften, wenn sie nicht vom subjectiven Geist losgetrennt werden, sondern die esoterische Psychologie selber sind. Die reelle Einheit von Natur und Geist ist das Bewusstsein, und dieses allein das wirkliche Sein. Den von Feuerbach angedeuteten Grundgedanken des Humanismus weiter verfolgend, hat Arnold Ruge (geb. 1802) die humane Religion als „die Religion unserer Zeit" näher entwickelt. Die Religion treibt den Menschen dem wahren Wesen, dem Ideal, entgegen; mit der Erreichung desselben erneuert sich die Aufgabe, dem Ideale von Neuem nachzustreben; die Befriedigung des Menschen im Ideal ist der Trieb der Religion und der Herzschlag der sittlichen Welt, der innerste Lebenstrieb der Menschengeschichte. Die Formen aber, in denen das wahre Wesen des Menschen zur Erscheinung kommt, sind die Erkenntniss, die schöne Darstellung und die sittliche Praxis. Ist die Religion der Trieb zu dieser allumfassenden Thätigkeit, so ist der Cultus der Religion oder die Religionsübung alle menschliche Thätigkeit, sofern sie auf ihr höchstes Princip bezogen wird, und Etwas mit Religion betreiben, heisst nichts anders, als es mit Rücksicht auf die Idee oder das Ideal, d. h. das wahre Wesen, betreiben. Darum ist der freie Staat und dessen Product, der freie Mensch, ein Gegenstand der Religion, und seine Realisirung Religionsübung oder Cultus; die humane Religion ist die Zukunft der europäischen Menschheit.

§. 58.

Herbart und seine Schule.

Einen mit der bisherigen idealistischen Richtung in der Philosophie in schroffem Gegensatze stehenden eigenthümlichen Fortbildungsversuch der Kant-Fichte'schen Philosophie, der jedoch zu letzterer zugleich in Gegensatz tritt, stellt das von grossem Ernst und Scharfsinn des Denkens getragene philosophische System Herbart's dar. Das Kant'sche Ding an sich oder das absolute Sein heisst bei Herbart das Reale, welches der Vielheit der erscheinenden Dinge entsprechend als eine Vielheit von zufällig beieinanderseienden Realen oder einfachen

Substanzen (Monaden) gedacht wird; auch das Ich wird als ein Ding mit vielen Merkmalen gefasst, so dass sich die Welt auch dem philosophischen Denken nicht als organische Totalität, sondern nur als atomistisches Zusammensein von lauter Einzeldingen darstellt. Johann Friedrich Herbart war 1776 zu Oldenburg geboren, in Jena Fichte's Zuhörer, dann eine Zeit lang Hauslehrer in Bern, seit 1805 Professor der Philosophie in Göttingen, 1808—1829 solcher in Königsberg, als Kant's Nachfolger, seit 1829 wieder in Göttingen, wo er im Jahre 1841 starb. Die Philosophie, lehrt Herbart, indem sie sich auf äussere und innere Erfahrung bezieht, bringt im Kreise der allgemeinen Begriffe eine nothwendige Anordnung und Fortschreitung und hiermit unter den Grundgedanken aller Wissenschaften eine Verknüpfung hervor, wodurch einem Jeden nicht nur die Uebersicht über das menschliche Wissen erleichtert, sondern auch sein eignes Wissen gleichsam verdichtet und zu grösserer Wirksamkeit erhoben wird. Es gibt keine andere Philosophie, als die von der Reflexion, d. h. von der Auffassung der Begriffe, anhebt; die Philosophie ist wesentlich nichts Anderes, als Bearbeitung der gegebenen Begriffe. Die durch die Erfahrung gegebenen, ja uns aufgedrungenen Begriffe lassen sich nicht denken, ohne dass wir sie umändern und umarbeiten. Das Gegebene ist das, was schlechthin nicht bezweifelt werden kann, noch jemals bezweifelt worden ist; aber die reale Natur der Dinge ist nicht ihr Wesen, die Dinge an sich, sondern nur die Erscheinungen als Aussendinge, die allein das Erklärbare sind. Dadurch wird die Philosophie zum realen oder empirischen Realismus. Besteht nun in der Bearbeitung der gegebenen Begriffe durch das auf sie reflectirende Denken die Philosophie, so ergeben sich deren Haupttheile aus den Hauptarten dieser Bearbeitung. Die Logik betrachtet die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der Letztern im Allgemeinen, ganz abgesehen von ihrer Entstehung. Die Metaphysik ist die Wissenschaft von der Veränderung und Ergänzung der Begriffe. Da nun aber die Hauptbegriffe der Metaphysik so allgemein sind, dass alle übrigen Begriffe von der Welt und uns selbst nur nach Berichtigung jener gehörig bestimmt werden können, so entsteht neben der allgemeinen Metaphysik noch eine angewandte, die in Psychologie, Naturphilosophie und natürliche Theologie zerfällt. Eine dritte

Classe von Begriffen umfasst diejenigen, welche keine Veränderung nothwendig machen, wohl aber einen Zusatz in unserer Vorstellung herbeiführen, der in einem Urtheil des Beifalls oder Missfallens besteht. Die Wissenschaft von diesen Begriffen ist die Aesthetik, welche wiederum in ihrer Anwendung auf das Gegebene in eine Reihe von Kunstlehren übergeht, die man allesammt praktische nennen kann. Die Meisten derselben kommen darin überein, dass es der Willkür überlassen bleibt, ob man sich ein Geschäft mit dem Gegenstande machen wolle, oder nicht. Nur eine derselben ist so beschaffen, dass ihre Vorschriften den Charakter der nothwendigen Befolgung an sich tragen, weil wir selbst unwillkürlich und unaufhörlich den Gegenstand derselben darstellen: die Tugendlehre. Die philosophische Bedeutung der Herbart'schen Lehre liegt in ihrer Metaphysik (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813, und Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, 1828 f.) und in der Psychologie (Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, 1824 f.).

Metaphysik. Könnte das Gegebene bleiben, wie es das Denken vorfindet, so würde es keine Metaphysik geben; der Grund, die Veranlassung, über das Gegebene hinauszugehen, liegt in den Widersprüchen, die sich im Gegebenen zeigen. Das gemeine Bewusstsein und wir selbst anfänglich nehmen die Dinge um uns her unbedenklich für wirklich; allein mit dem Erwachen des Zweifels oder der Reflexion zeigt sich, dass nur die Materie der Erfahrung, die Empfindung, wirklich gegeben ist, die Formen der Erfahrung nur an der Empfindung haften; die Empfindungen sind nun aber nicht Dinge, sondern Zustände des empfindenden Subjects. Gegeben sind also keine Dinge, aber doch fahren sie fort zu erscheinen, und verwickeln uns in die Frage: woher der Schein komme, denn es ist klar, dass ohne Sein auch kein Schein sein kann. Man setzt Etwas, und zwar dieses Etwas wegen dieses Scheines; die Menge des Realen oder Scheinenden vergrössert die Menge der Antriebe, Etwas unbekannt, wie es ist, zu setzen, in's Unendliche; wie viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein; wir setzen nur das Gegebene als den wirklichen Schein dem unbekannten Seienden entgegen. Das Unbekannte ist die Qualität; unser Begriff des Seienden besteht also aus dem Sein und der Qualität. Das Seiende ist

dasjenige, dessen Setzung nicht aufgehoben werden kann, oder die blosse Anerkennung des Nichtaufzuhebenden ist der Begriff des Seins. In der Empfindung ist diese Setzung unmittelbar vorhanden, ohne dass man es merkt; im Denken dagegen muss sie erst erzeugt werden durch Aufhebung ihres Gegentheils; die Empfindung ist es daher, die das einzig mögliche Fundament des Wissens vom Realen enthält und darbietet; die absolute Setzung muss vor aller Philosophie, ja vor allem Denken vorhanden sein; die Qualität des Seienden muss als schlechthin einfach gedacht werden. Wie Vieles dagegen sei, bleibt durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt. Im Seienden kann es freilich keine Vielheit geben, wohl aber kann das Sein vielmal setzbar sein, es kann viele Seiende geben, jedes mit seiner besondern, von andern unterschiedenen, einfachen Qualität. In bestimmte Verbindungen gerathen können die vielen Seienden nur mittelst der zufälligen Ansichten. Das Ding als das Eine kann ohne Widerspruch die vielen Merkmale weder haben, noch aus ihnen bestehen; die Substanz ist der Grund der vielen Merkmale, die darum als Accidenzen der Substanz erscheinen. Wie viele sinnliche Merkmale, so viele Ursachen; also haben wir das dem Ding mit seinen Merkmalen zu Grunde liegende Reale anzusehen als einen Complex von vielen einfachen Substanzen oder Monaden, die von verschiedener Qualität, an sich aber unveränderlich sind; und die erfahrungsmässig wiederkehrende Gruppirung dieser Monaden nennen wir eben Ding. Das den veränderlichen Merkmalen zum Grunde liegende Reale muss wiederum vielmal und unter vielen näheren Bestimmungen vervielfältigt werden, so jedoch, dass die Einheit des Dinges nicht zerstreut wird. Die realen Wesen bestehen in der Lage, in der sie sich befinden, wider einander; ihr Zustand ist Widerstand; Störung sollte erfolgen, Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, dass sie gar nicht eintritt. Das wirkliche Geschehen ist nichts Anderes, als ein Bestehen wider eine Negation; was unter den Begriff des Geschehens fällt, kann schlechthin nicht der Sphäre des Seins, sondern nur der des Scheins angehören; die realen Wesen bleiben nach wie vor unveränderlich und vereinzelt; das scheinbare Geschehen ist ihnen schlechthin fremdartig und geschieht nur in den Augen des Zuschauers. Der Veränderung liegt nothwendig ein eintretendes oder aufhörendes Zusammen der realen Wesen

zum Grunde, ein Kommen und Gehen der Ursachen. Dieser Wechsel von Zusammen und Nichtzusammen schliesst offenbar eine Zeitbestimmung ein; auch wird dabei Bewegung und Raum vorausgesetzt; die Begriffe von Raum, Zeit und Bewegung gehören aber eben nur dem scheinbaren Geschehen an und sind blosse Hülfsbegriffe für das wirkliche Geschehen und die Auffassung des Seienden überhaupt. Der Gegensatz zwischen den verschiedenen Zusammen der Wesen heisst die Lage; was in der Wirklichkeit die Lage ist, das heisst im Bilde angeschaut der Ort; er ist das Bild des Seins, welches entsteht, wenn man dem Sein des Einen in Gedanken und als Bild das Sein des Andern beifügt. Alle Orte können Bilder werden von dem Sein eines jeden beliebigen Wesens, und sofern demselben diess Bild anhängt, ist es selbst in diesem Ort, und der Ort ist sein Ort. Von einem jeden Wesen aus muss der ganze Raum construirt werden; diese Raumconstructionen sind aber sehr mannichfaltig, da nach dem Phänomen der Veränderung für die nämlichen Wesen sowohl das Zusammen, als das Nichtzusammen Statt finden kann. Es darf darum das eine Wesen im Raume des andern nicht fest sein, sondern es muss ihm ein Mittelding zwischen Besitz eines Bildes vom Sein und Verlust des einen über dem andern gestattet werden, nämlich die Geschwindigkeit, deren Grad durch das Verhältniss der entstehenden Setzung zur verschwindenden bestimmt wird. Die Wiederholung des einfachen Erfolgs der Geschwindigkeit ist Bewegung; die Form der Wiederholung der Bewegungsacte heisst das Nacheinander oder die Zeit; die einfache Zeitreihe ist starr, wie das einfache Aneinander. Bewegung ist daher etwas bloss Erscheinendes, nämlich die Bestimmung eines Wesens gegen den Raum eines andern, ein blosses Bildverhältniss. Aber der Schein braucht einen Träger, den Beobachter, für den er erscheint. Dieser Träger heisst Ich, und die Vorstellungen sind innere Eigenschaften oder Merkmale am Ich, welches eine Gruppe lebendiger Glieder beherrscht, die aus höchst reizbaren (störbaren) Realen zusammengesetzt sind.

Die Psychologie hat das metaphysische Problem vom Ich zum Gegenstande. Das Ich ist ein gegebener Begriff, der aber Widersprechendes enthält. Dem Ich, als einer Complexion von Merkmalen, muss eine hinreichende Menge und Bestimmung eines vielfältigen Zusammen mit andern und wieder andern

realen Wesen vorausgesetzt werden. Der Körper ist ein System realer Wesen, die mit der Seele in zufällige Verbindung gekommen sind; wenn die Seele mit andern und andern Wesen zusammen ist, so müssen in ihr Selbsterhaltungen vorgehen; sollen aber mehrere Selbsterhaltungen unmittelbar zusammen und wider einander wirken, so müssen sie die verschiedenen Selbsterhaltungen eines einzigen Wesens sein, des Ich oder der Seelensubstanz. Selbsterhaltung setzt Störung voraus; das Ich kann nicht wirklich gestört oder vernichtet werden, folglich wird die Störung am Ich nur dadurch setzbar, dass sie durch Selbsterhaltung, d. h. durch Setzung des Ich an ihre Stelle, aufgehoben wird. Die Vorstellung ist daher eine Störung, welche nicht wirklich stört, ein immer wiederkehrender Versuch, das zu setzen, was nicht Ich bin, was folglich niemals von mir gesetzt werden kann, ein Streben nach dem nie Vollziehbaren, ein Trieb, der nur zum Scheine gelingt, sofern er sich in's Unaufhörliche continuirt und wiederholt. Vorstellungen sind demnach Strebungen; so viele Vorstellungen im Ich sind, so viele Strebungen oder Seelenkräfte sind in ihm. Die mannichfaltigen und complicirten Processe des Vorstellens werden theils durch qualitative, theils durch quantitative Grundverhältnisse hervorgebracht. Die verschiedenen Qualitäten des Vorstellens können einander direct entgegengesetzt sein; sie können disparat, sie können ähnlich und gleich sein. Vorstellungen stehen nur dann in Gegensatz miteinander, wenn sie zu einer und derselben Gruppe gehören. Je nachdem ein Paar Vorstellungen entweder aus einerlei Continuum oder aus verschiedenen Continuis sind, gibt es zwei verschiedene Arten von Vereinigung unter ihnen. Eine Verbindung aus zwei verschiedenen Arten von Continuis heisst eine Complication; die Vereinigung von Vorstellungen aus einerlei Continuum erfolgt nach den Graden der Aehnlichkeit; geht die Aehnlichkeit der Vorstellungen in Gleichheit über, so erreicht die Verschmelzung einen solchen Grad, dass die verschmolzenen Bestandtheile nicht mehr von einander unterschieden werden können. Bleiben einmal gebildete Vorstellungen in der Seele gegenwärtig, so machen sie vermöge der eintretenden Complicationen und Verschmelzungen einen zusammenhängenden Gemüthszustand aus. Ein ähnlicher Zusammenhang bildet sich auch zwischen successiven Vorstellungen, und so entstehen nach und nach Complicationen ganzer

Vorstellungsreihen miteinander. Die quantitativen Grundverhältnisse machen die Statik und Mechanik des Vorstellens aus. Da keine Strebung oder Selbsterhaltung im Ich jemals aufgelöst oder rückgängig gemacht werden kann, so bezieht sich die Hemmung der Vorstellungen bloss auf ihr Erscheinen oder Wahrgenommenwerden im Ich. Die gehemmte Vorstellung dauert in ihrer ganzen Stärke als ein Streben zum Vorstellen fort, während sie als actives Vorstellen oder Bestandtheil des Bewusstseins zu existiren aufhört. Da aber die fortdauernden Bilder und Spuren vergangener Eindrücke diese Grundvorstellung in einigen Theilen unterstützen und mit ihr verschmelzen, in andern Theilen verdunkeln und ihr widerstreben, so muss in letzterem Falle die Grundvorstellung nothwendig so viel verlieren, als die Nebenvorstellungen ihr an Stärke und Uebergewicht abzugewinnen vermögen. Ist die Hemmung vollkommen bei gleicher Stärke zweier Thätigkeiten und vollkommenem Gegensatze derselben, so vertheilt sie sich, und es wird eine jede zur Hälfte gehemmt. Das Quantum des Vorstellens, welches von den einander entgegenwirkenden Vorstellungen zusammengenommen gehemmt werden muss, heisst die Hemmungssumme. Durch Vergrösserung der stärksten unter den Vorstellungen wächst die Hemmungssumme niemals und ist beständig gleich der Summe sämmtlicher Vorstellungen, wenn man dabei die stärkste ausnimmt. Die Hemmungssumme vertheilt sich auf die einzelnen Vorstellungen im umgekehrten Verhältniss ihrer Stärke. Bei zwei Vorstellungen kann die kleinere niemals unter die Schwelle des Bewusstseins sinken, obgleich sie in dem Maasse, als sie kleiner wird, unverhältnissmässig mehr an die grössere verliert. Desto leichter tritt aber dieser Fall mit der kleinsten von drei Vorstellungen ein; durch Verknüpfung heben sich die schwachen Vorstellungen im Bewusstsein empor, durch Vereinzelung müssen selbst die starken zu niedrigen Graden des Erscheinens herabsinken. Derjenige Punkt, an welchem bei drei gegebenen Vorstellungen die kleinste aus dem Bewusstsein verschwindet und der grössten nebst der mittlern das Feld allein lässt, ist berechenbar und lässt sich in eine allgemeine Formel fassen, welche die Formel des Schwellenverhältnisses oder die statische Schwellenformel genannt wird. Die nach den Gesetzen der Statik unter den Vorstellungen vor sich gehende Bewegung, um das Quantum der Hemmungs-

summe unter die Schwelle des Bewusstseins hinabzutreiben, heisst das Sinken der Hemmungssumme, welches mit abnehmender Geschwindigkeit von Statten geht, so dass das Gemüth sehr bald beinahe, aber niemals völlig in Ruhe ist. Je mehr die Verbindungen der Vorstellungen zunehmen, desto gleichmässiger und sanfter wird der Fluss der Vorstellungen. Zu einem Paar im Gleichgewicht befindlichen Vorstellungen komme nun plötzlich eine dritte hinzu, so werden die früher vorhandenen hierdurch momentan unter ihren statischen Punkt herabsinken und dadurch auf die Schwelle des Bewusstseins herabgetrieben werden, um bald wieder zur Höhe jenes Punktes hinaufzusteigen. Diese Bewegung der Vorstellungen heisst ihr Sinken zur mechanischen Schwelle. Die zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewusstseins harrenden Vorstellungen haben ein Streben, aufzutauchen, wodurch sie unausgesetzt auf die im Bewusstsein gegenwärtigen Vorstellungen wirken, indem sie gegen dieselben drücken. Diese unbewussten, im Dunkel wirkenden Vorstellungen sind die Gefühle, Begierden und Affecte. Der Zustand, da ein Vorstellen zwischen entgegenwirkenden Kräften eingepresst schwebt, heisst ein Gefühl; die fortlaufenden Uebergänge aus einer Gemüthslage in die entgegengesetzte heissen Begehrungen; die Gemüthslagen, in denen die Vorstellungen beträchtlich von ihrem Gleichgewichte entfernt sind, bilden die Affecte. Die Begierde wird zum Willen, wenn sie sich mit der Vorstellung verbindet, als herrschende gegenwärtige Empfindung wieder auftreten zu können. Dieser Zustand heisst Zweck, zu dessen Erreichung sich sodann alle verwandten Vorstellungen concentriren. Wollen mehrere Vorstellungen zugleich auftauchen und erheben dadurch im Gemüth einen Widerstreit, so ist diess die praktische Ueberlegung, welcher zuletzt die Wahl ein Ende macht. Die Gruppe der Vorstellungen, deren Elemente im ersten Momente ihrer Erzeugung als ungehemmt angenommen werden, heisst das Bewusstsein. Nur auf sie bezieht sich sowohl der statische, als auch der mechanische Calcul des Vorstellens; denn sobald die Vorstellungen unter die Schwelle des Bewusstseins sinken, sind sie von allem Calcul ihrer Stärkegrade entbunden und den blossen Gesetzen ihrer qualitativen Eigenschaften anheimgegeben, nämlich der Verschmelzung und Complication. Durch diesen Unterschied der bewussten und unbewussten Vorstellungen zerfällt unser ganzes psychisches

Leben in zwei grosse Hälften, eine des wachenden und eine des schlafenden oder träumenden Bewusstseins. — Indem der Mensch seine eignen Zustände mit dem Gefühle eines mehr oder weniger ausgebildeten und reizbaren Wohlgefallens betrachtet und nach diesem Maasstabe beurtheilt, entsteht das Gewissen. Nach Urtheilen des Beifalls und Missfallens kommt auch den Ideen des Schönen und Guten ursprüngliche Evidenz zu; sie können nicht logisch berichtigt, sondern nur gereinigt und aufgeklärt werden; die Befreiung der Eindrücke des Schönen von hindernden und verwirrenden Nebenvorstellungen ist das Geschäft der praktischen Philosophie.

Nachdem von den früheren Anhängern, die sich die Herbart'sche Lehre erworben hatte, Keyserlingk (geb. 1793) und Ohlert wieder von ihm abgefallen waren, sind neuerdings besonders folgende Denker als Verbreiter und Fortbildner der Herbart'schen Philosophie hervorgetreten: Hartenstein (geb. 1808) und Drobisch (geb. 1802) in Leipzig, Exner in Wien, Bobrik in Zürich, Strümpell in Prag, Taute in Königsberg, Th. Waitz und Lott in Göttingen, Wittstein in Hannover, Schilling in Giessen u. A.

§. 59.

In die Zukunft weisende Versuche einer neuen Grundlegung der Philosophie.

Die philosophischen Bestrebungen der Gegenwart gehören vorwaltend dem Standpunkte der Hegel'schen und der Herbart'schen Philosophie an, deren Standpunkte als Idealismus und (behaupteter) Realismus einander gegenüber stehen. Der Kampf zwischen Realismus und Idealismus wird mit lebhaftem Interesse nicht bloss auf dem Boden der Philosophie, sondern auf allen Gebieten des Lebens geführt. Die Gegenwart fühlt das Ungenügende der bisher gewonnenen philosophischen Resultate und zeigt sich in einer ähnlichen Gährung der Principien befangen, wie das der Kant'schen Philosophie unmittelbar voraufgehende Zeitalter. Das lebhaft empfundene Bedürfniss, mit der Philosophie zur Wirklichkeit hindurchzudringen, schliesst zugleich die Sehnsucht nach Versöhnung der Philosophie und des Lebens und das Streben der Freiheit ein, das was sein soll, mit dem was ist, das Sollen mit dem Sein zu versöhnen. Die Philosophie — diese Einsicht fängt mehr und mehr an,

sich Geltung zu verschaffen — kann nicht die Wirklichkeit hervorbringen, d. h. aus dem Bewusstsein deduciren, sondern nur das menschliche Bewusstsein mit seinem Inhalte, der Natur und Geschichte, nach ihrem wahrhaften Wesen erkennen, also die objective Wahrheit des Lebens erfassen, die gegebene Welt begreifen und zugleich zu ihrer wahren Wirklichkeit, ihrem Ideale, zu erheben suchen, aus der begriffenen Vergangenheit eines altgewordenen Weltalters das Gesetz für die kommende Entwickelung der Geschichte, für ein neues Alter der Geschichte aufstellen, sie hat die Endlichkeit zu erkennen, um nicht in einem vom Endlichen freien absoluten Sein, wie bisher, sondern in der unendlichen Kraft des sittlichen Willens das Wort der Lösung des Welträthsels zu finden. Damit wird die Philosophie, wie das Gewissen der Menschheit, so ihr Messias. In diesem Sinne haben jüngere Denker an der Erneuerung der Philosophie gearbeitet und neue Pfade für die Lösung des Welträthsels aufzufinden gesucht. Bereits bei Herbart zeigte sich das Streben, die Philosophie auf den psychologischen Standpunkt zu stellen und damit der Metaphysik eine empirische Grundlage, auf die auch Feuerbach drang, zu geben, wodurch sich die Philosophie nach der Zukunft wendet. Eine ähnliche entschiedene Richtung zur psychologischen Betrachtungsweise aller Dinge herrscht bei Ernst Reinhold in Jena, Beneke in Berlin und Schopenhauer in Frankfurt. Letzterer weist mit seinem genialen, aber gegen die nachkant'schen Bestrebungen der Philosophie mit fanatischer Ungerechtigkeit sich verhaltenden Philosophiren (Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819, 2. Auflage 1844) zugleich noch bestimmter in die Zukunft, indem er (dem Idealismus der nachkant'schen Philosophie gegenüber) aus dem eigenthümlichen Verhältniss der Kant'schen praktischen Vernunft zur theoretischen, wonach nicht in dieser, sondern in jener die Lösung der Welträthsel zu suchen sei, auf den keimkräftigen Gedanken kam, statt des theoretischen Ich oder des Bewusstseins vielmehr den Willen zum Realprincip der Philosophie zu erheben und die Manifestation und Entwickelung des Willens als das Wesen der Welt zu fassen. Das Ding an sich oder das wahrhafte Absolute, lehrt Schopenhauer, ist der Wille, als der die räumlich-zeitliche Welt der Erscheinung als unsre Vorstellung setzende reale Naturtrieb; der Willensact, aus dem die Welt entsprungen, ist unser eigner. Nicht allein die

willkürlichen Actionen thierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner die Vegetation der Pflanzen und endlich im unorganischen Reiche die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physikalischen und chemischen Erscheinungen manifestirt, ja die Schwere selbst sind als identisch mit dem zu erkennen, was wir in uns selbst unmittelbar als Wille finden. Nur von innen aus steht uns der Weg zu dem selbsteignen und innern Wesen der Dinge offen. Unser Leib selbst ist eine Function des Willens, das Gehirn mit dem Intellect eine blosse Function des Leibes. Die Stufen der Objectivation des Willens sind Platon's Ideen; ihre Auffassung ist die geniale Erkenntniss, ihre Darstellung die Kunst, welche die durch reine Contemplation aufgefassten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, wiederholt. Was die bildende Kunst und die Poesie auf mittelbare Art erreichen, das erreicht die Musik auf mehr unmittelbare Art, sofern sie ebenso unmittelbare Objectivität und Abbild des Willens ist, wie die Welt selbst. Der Wille zum Leben ist das Leben selbst; aber derselbe Wille ist zugleich seinem Wesen nach ein freier, und zwar äussert sich seine Freiheit von Neuem dort, wo ihr in ihrer vollendeten Erscheinung die vollkommene und adäquate Kenntniss ihres eignen Wesens aufgegangen ist, indem sie entweder auch hier dasselbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, oder indem umgekehrt die Erkenntniss des Wesens der Welt ihr zum Quietiv des Willens wird, wodurch der Wille frei sich beschwichtigt und aufhebt und zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der wahren Resignation und Gelassenheit, der gänzlichen Willenslosigkeit gelangt. (Die Tugend wird zur Ascetik.)

Aus der Kritik des Hegel'schen Systems kam Reiff in Tübingen (geb. 1810) zu seinem „System der Willensbestimmungen" (1842). Er orientirt sich geschichtlich-kritisch: seit Fichte ist das Bewusstsein zum Absoluten erhoben worden; im Process des Bewusstseins verschwand das Reale, indem die Bedingtheit des Bewusstseins aufgehoben wurde, bei Schelling und Hegel; der Process des Bewusstseins wurde zum Process des Realen, alles Wirkliche in Geist oder Bewusstsein aufgelöst und das Bewusstsein zum Voraussetzungslosen oder Unbedingten erhoben. Da kam Feuerbach und sagte: Das

menschliche Bewusstsein ist das Absolute, und wenn es einen transcendenten Process des Absoluten ausser sich setzt, so ist diess eine Täuschung, worin sein eignes inneres Thun für einen objectiven Vorgang genommen, des Menschen eigne Selbstthat, die Entzweiung und Versöhnung mit sich, als That Gottes vorgestellt wird. Da nahm der Mensch sein Eigenthum sich wieder zurück und hörte auf, sich sein eignes Wesen als seinen Genius gegenüber zu setzen und sich demselben unterzuordnen als einem transscendenten, höheren Wesen; denn wir wollen keinen Gott, der uns unsere Freiheit und Autonomie raubt, sondern der die Kraft unserer Freiheit ist. War die That Feuerbach's das Resultat der ganzen bisherigen idealistischen Philosophie, in seiner Reinheit gefasst, so ist nunmehr der positive Schritt zu thun und nach den realen Bedingungen und Voraussetzungen des Bewusstseins zu fragen; es muss sich jetzt der Begriff des absolut unbedingten Wesens bilden, um dem Alles verschlingenden Idealismus einen neuen Realismus entgegenzusetzen; das Bewusstsein ist von seiner vermeintlichen Absolutheit zu befreien und auf seine menschlichen Bedingungen zurückzuführen, wo zunächst die Natur als die eigentliche Voraussetzung des Geistes oder Bewusstseins erkannt und keineswegs in den Process des Bewusstseins aufgelöst wird; wäre kein Bewusstsein, die Welt bliebe doch, sie bedarf des Geistes nicht zu ihrem Sein. Die Totalität der unendlichen-Reihe einfacher Wesen ist vor Allem Bewusstsein, der Begriff des Realen an sich; zwischen Endlichem und Unendlichem findet kein Verhältniss der Negation, wie bei Hegel, Statt, sondern das endliche Wesen ist in seiner Selbstbejahung als Endliches zugleich über sich hinausgehoben, das absolut unbedingte Sein. Mit dem Begriffe der Totalität aller endlichen Wesen denken wir die Welt als seiend in Gott und durch Gott, der das Eine in sich vollendete absolut unbedingte Sein ist. Der Begriff des Einen, d. h. der ganzen vollen Wirklichkeit als Einer gedacht, ist das inhaltsvolle, die ganze Weltanschauung im Keime in sich tragende Princip der Philosophie, deren Grundwissenschaft das System der Willensbestimmungen als das System der die Welt schaffenden und bewegenden Kräfte ist. Die Thätigkeit, welche in Einem in sich zurückgegangen und zum Andern, dem Object, aufgehoben ist, ist der Wille in seiner unmittelbaren Existenz. Der absolute Willensact als solcher ist aber nur, als Streben, die Einheit

dieser entgegengesetzten Strebungen. Dieses Streben hebt sich selbst zur Realität einer objectiven Welt auf, um aus ihr wieder in sich zurückzugehen. Die Natur ist das Wechselverhältniss als Dualität entgegengesetzter Factoren, des subjectiven und objectiven Princips; im Menschen erhebt sich das Ich als Ganzes von der Tiefe aus, das subjective Princip hat sich in ihm vollständig aus der Natur herausgearbeitet, der Wille erfasst sich im Menschen als Einheit der entgegengesetzten Factoren. Gott ist die ruhige Einheit und unveränderliche absolute Indifferenz von That und Sein, das von den Dingen, wie vom Menschen schlechthin unergriffene verborgene Wesen. Aus diesem Gott als seiner Voraussetzung schafft sich der Mensch oder das Ich als ein von Gott verschiedenes, selbständiges Wesen, das in Gott die Kraft seiner Freiheit hat. Gott entwickelt sich nicht, sondern Natur und Geschichte entwickeln sich in ihm; Gott ist selbst kein Ich, keine Person, sondern der Mensch, der freie Willensact bringt ihn zur Offenbarung.

Hatte Reiff die Welt zwar als selbständige, zugleich aber doch als in einem über sie hinausliegenden realen Unbedingten existirend gefasst, so macht Planck in Tübingen („System des reinen Realismus", 1850) einen weitern Fortschritt zur Erklärung der selbständigen Realität der Dinge dadurch, dass er Natur und Bewusstsein, als das Reich des endlichen und bedingten Seins, der Geschichte, als dem Reich des Idealismus, gegenüberstellt und im vollendeten Sittlichen selbst den von falscher Unbedingtheit und Abstraction freien Gottesbegriff nachweist, so dass der sich selbst als Zweck setzende Wille, in seiner Versöhnung mit dem ihm vorausgesetzten allgemeinen menschlichen Wesen, das allein wahrhaft über dem endlichen Widerstreit stehende Jenseits und die über das Endliche und insbesondere das Ich sich erhebende erlösende Kraft des Sittlichen, als absolute Macht des Willens angeschaut, die Religion ist. Die Reiff'sche Philosophie ist nach Planck diejenige letzte und höchste Spitze des bisherigen philosophischen Idealismus, in welcher die falsche subjective Unbedingtheit und Absolutheit des Bewusstseins in ihrer reinsten formellen Abstraction hervortritt, und dieser Idealismus sich genöthigt sieht, sich selbst schon auf das dem Bewusstsein vorausgesetzte Reale zu stützen. Dieser falschen Absolutheit des Bewusstseins gegenüber sucht der wahre Realismus, im

durchdringenden Bewusstsein der Endlichkeit, nicht mehr in einem von der Endlichkeit freien Sein, sondern nur in der über die Endlichkeit zugleich erhabenen Kraft des sittlichen Willens seine Unendlichkeit. Es handelt sich jetzt um den letzten Kampf des wahrhaft Wirklichen gegen die hohle Abstraction des einseitig auf sich stehenden Bewusstseins, gegen die idealistische Auflösung des Wirklichen in das blosse Bewusstsein; es handelt sich darum, aus dem bisherigen Weltalter des selbstischen Geistes mit seiner einseitigen idealistischen Anschauung ein für allemal herauszutreten in das Weltalter der Zukunft, dem der Realismus des Mannesalters eignet. Dieser entscheidende Schritt ist allerdings nicht ohne schweren allgemeinen Kampf möglich, da sich die idealistische Unbedingtheit gegen die Einordnung in das rein natürlich bedingte Sein des Ganzen sträubt, in welchem sie zunächst nur die allgemeine Entleerung und Ertödtung ihrer geistigen Welt erblickt; aber diese Umgestaltung ist gleichwohl ebenso durch das wahrhafte Wissen gefordert, wie mit ihr erst die lebendige Einbildung des ganzen sittlichen Inhaltes in die reale Gegenwart möglich wird, deren Elend und Zerrissenheit den Geist immer mächtiger und unabweisbarer zur schaffenden That ruft, nachdem er einerseits die rein natürliche Gesetzmässigkeit und Bedingtheit alles Seins erkannt und andrerseits wiederum die darauf gegründete volle selbstbewusste Freiheit des Geistes und das selbständige innere Gesetz seines Wesens sich zum Bewusstsein gebracht hat. — An die Grundgedanken des Planck'schen Systems hat sich jüngst der Verfasser selbst angeschlossen in der Schrift: „Die Religionsphilosophie in ihrem wissenschaftlichen Organismus", worin er die Weltanschauung Planck's in der wissenschaftlichen Betrachtung der Religion durchzuführen bemüht war.

